A. González Lamadrid - J. Campos Santiago
V. Pastor Julián - M. Navarro Puerto - J. Asurmendi
J. M. Sánchez Caro (ed.)

Historia, Narrativa, Apocalíptica

ODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

CONSEJO DE DIRECCIÓN

José Manuel Sánchez Caro (Coordinador)
Alfonso de la Fuente Adánez (†)
Rafael Aguirre Monasterio
Julio Trebolle Barrera
Santiago Guijarro Oporto

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. La Biblia en su entorno

*2. Biblia y Palabra de Dios

3a. El Pentateuco

*3b. Historia, Narrativa, Apocalíptica

*4. Los libros proféticos

*5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

*7. Escritos paulinos

*8. Escritos joánicos y cartas católicas

*9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)

10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

Instrumentos de trabajo

*I. La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el s. XX

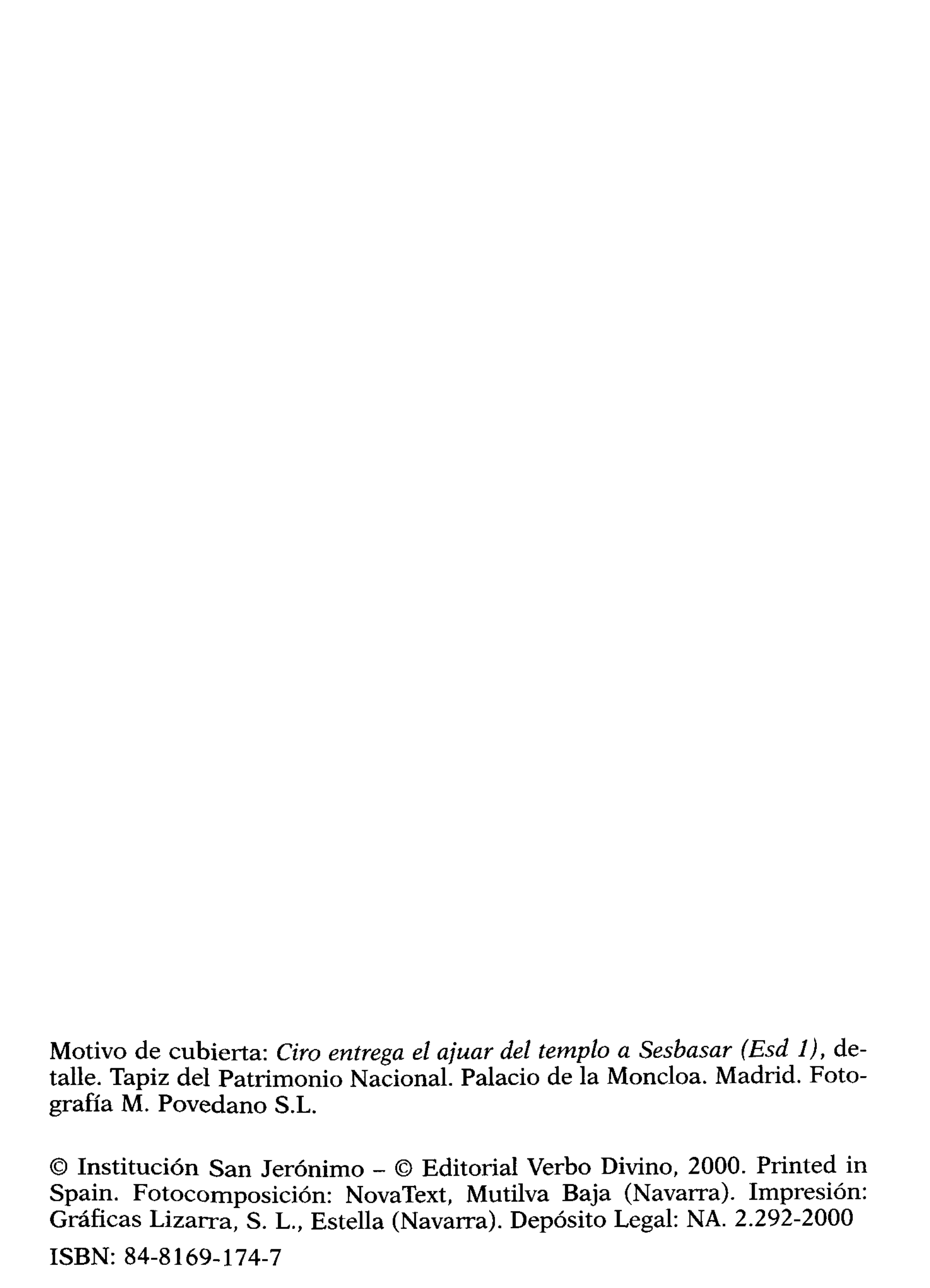
* Publicados

A. González Lamadrid - J. Campos Santiago
V. Pastor Julián - M. Navarro Puerto
J. Asurmendi
J.M. Sánchez Caro (ed.)

Historia, Narrativa, Apocalíptica



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2000



Motivo de cubierta: *Ciro entrega el ajuar del templo a Sesbasar (Esd 1)*, detalle. Tapiz del Patrimonio Nacional. Palacio de la Moncloa. Madrid. Fotografía M. Povedano S.L.

 Printed in Spain. Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra). Impresión: Gráficas Lizarra, S. L., Estella (Navarra). Depósito Legal: NA. 2.292-2000

ISBN: 84-8169-174-7

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1 Clem	Primera carta de Clemente Romano a los Corintios
1Q, 2Q...	Cueva número 1, 2 ... de Qumrán; sigue abreviatura de obra manuscrita
AASF	Annales Academiae Scientiarum Fennicae (Helsinki)
AAT	A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1984 ss.)
AB	Anchor Bible (Nueva York)
ABD	*Anchor Bible Dictionary* (Nueva York *1992*)
ABR	*Australian Biblical Review*
a.C.	antes de Cristo
AnBib	Analecta Biblica (Roma)
ANET	J. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton ²1969)
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischer Welt* (Berlín 1972)
Ant	*Antigüedades Judías* (F. Josefo)
APOT	R.H. Charles (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford 1913)
ASOR	American Schools of Oriental Research
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
ATD	Das Alte Testament Deutsch
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BASOR	Bulletin of ASOR
BBB	Bonner biblische Beiträge
BEB	Biblioteca de Estudios Bíblicos (Salamanca)
Bell	*La guerra judía* (F. Josefo)
Bib	*Biblica*
BK	*Bibel und Kirche* (Stuttgart)
BRAH	*Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid)
BRev	*Bible Review*
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
Btrans	*Bible Translator* (Aberdeen)
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur ZAW
c., cc.	capítulo, capítulos

CAT	Commentaire de l'Ancient Testament
CB	Cuadernos Bíblicos (Estella)
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly* (Washington)
CD	*La Ciudad de Dios* (El Escorial)
cf.	confer, vea, consulte
Com	*Communio* (Madrid)
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément (París)
d.C.	después de Cristo
DEB	Documentos en torno a la Biblia (Estella)
DV	Constitución sobre la Divina Revelación *Dei Verbum*, del Concilio Vaticano II
Ebib	Études bibliques (París)
EB	Enchiridion Biblicum (Bolonia 1993)
EBB	J. Díaz, *Enquiridión Bíblico Bilingüe* (Segovia 1954)
esp.	especialmente
EstBib	*Estudios Bíblicos* (Madrid)
EvT	*Evangelische Theologie* (Munich)
ExpT	*Expository Times*
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
HAT	Handbuch zum Alten Testament
Helm	*Helmantica* (Salamanca)
His.Ecl.	Historia Eclesiástica (Eusebio)
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	*Harvard Theological Review*
ICC	International Critical Commentary
IDB	*Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville 1962)
IDBS	*Interpreter's Dictionary of the Bible Supplementary Volume* (Nashville 1976)
IEB	Introducción al estudio de la Biblia (Estella)
IES	Israel Exploration Society
JBL	*Journal of Biblical Literature* (Chico, California)
JBR	*Journal of Bible and Religion* (Boston)
JJS	*Journal of Jewish Studies* (Oxford)
JQR	*Jewish Quarterly Review* (Leiden)
JSHRZ	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (Gütersloh)
JSJ	*Journal for the Study of Judaism* (Leiden)
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament* (Sheffield)
JSP	*Journal for the Study of Pseudepigrapha*
JTS	*Journal of Theological Studies* (Oxford)
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*
LUA	Lunds Universitets årsskrift
MEAH	*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*
MGWJ	*Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*
NBE	Nueva Biblia Española (Madrid)
NEB	New English Bible (Oxford)
NTS	*New Testament Studies* (Cambridge, Ma.)

OBO	Orbis Biblicus et Orientalis
PAAJR	*Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (Filadelfia)
PBSB	Petite bibliothèque des sciences bibliques
PG	Patrologia Graeca (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)
PW	A. Pauly / G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Stuttgart 1903 ss.)
RB	*Revue biblique* (París)
RGG	*Religion in Geschichte und Gegenwart*
RivB	*Rivista Biblica* (Bolonia)
RQ	*Revue de Qumran* (París)
SBFLA	Studii biblici franciscani. Liber annuus (Jerusalén)
SBL	Society of Biblical Literature
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
Sef	*Sefarad* (Madrid)
SJT	*Scottish Journal of Theology* (Edimburgo)
ss.	siguientes
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
Suppl., Sup.	Supplement, Suplemento
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudoepigrapha (Leiden)
ThR	*Theologische Revue* (Münster)
TLZ	*Theologische Literaturzeitung* (Berlín)
TRE	Teologische Realenzyklopädie
TTS	Trierer Theologische Studien
v., vv.	verso, versos
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden)
VTS	Vetus Testamentum Supplement
WBC	World Bible Commentary (Dallas, Texas)
WMANT	Wissensftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
ZAW	*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (Berlín)
ZDPV	*Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* (Stuttgart)
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Alten Christentums* (Berlín)
ZTK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tubinga)

Tanto las citas bíblicas, como las de otros documentos habituales, se hacen a partir de la obra de G. Flor Serrano / L. Alonso Schökel, *Diccionario de la ciencia bíblica* (Estella 2000).

PRESENTACIÓN

El presente volumen de la *Introducción al Estudio de la Biblia* requiere algunas aclaraciones, tanto por lo que se refiere a su organización y contenido, como en relación a los autores y al trabajo del editor.

En cuanto al libro que tiene en sus manos el lector, conviene recordar que en el proyecto inicial estaba previsto dedicar el volumen tercero de la obra al Pentateuco y a los llamados libros históricos, siguiendo una larga tradición de este tipo de colecciones. Sin embargo, pronto se vio que encerrar en un solo volumen todo el conjunto de datos que los distintos libros requerían, era prácticamente imposible, a no ser que se aceptase un número excesivo de páginas. Por una parte, bajo el epígrafe de «libros históricos» había que estudiar no sólo la historia deuteronomista y la cronista, sino además los libros de los Macabeos, los breves libros narrativos (Rut, Tob, Jud y Est) y, finalmente, el libro de Daniel. Un conjunto amplio y heterogéneo, que necesitaba tratamiento específico y que ciertamente requería amplitud. Por otra parte, la discusión actual acerca del Pentateuco ha adquirido tales proporciones, que aconsejaba dedicarle un volumen propio. Ésta es la razón por la cual el volumen tercero de la colección se presenta dividido en dos tomos, mientras que el volumen 3a estará todo él dedicado al estudio del Pentateuco.

Una palabra también sobre los autores de este volumen. Observará el lector que son muchos y variados, como corresponde a la materia tratada. Creo, sin embargo, que el conjunto tiene un significado especial, que me interesa subrayar en esta ocasión. En primer lugar, la historia deuteronomista ha sido escrita por un exegeta de la generación inmediata de la posguerra. El profe-

sor y sacerdote Antonio González Lamadrid fue, en efecto, uno de los biblistas pioneros de esa generación. Alumno de primera hora del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, así como de la *École Biblique de Jérusalem*, compartió con el P. Roland de Vaux las primeras excavaciones que se hicieron en Qumrán y escribió las primeras obras serias sobre el tema en España, manteniendo después una trayectoria siempre clara y dedicada al estudio y a la enseñanza de la Biblia, especialmente mediante sus colaboraciones con el equipo de *La Casa de la Biblia*. Dios quiso llevárselo en marzo del año pasado, poco después de haberme entregado los originales de esta obra. La actualización de su escrito y la adaptación al manual son obra mía. Pero la claridad expositiva, el rigor y la sobriedad en el tratamiento de los datos, así como las ricas sugerencias teológicas y las interesantísimas propuestas de trabajo personal son totalmente suyas y reflejan, para quienes le conocíamos, las mejores cualidades del maestro y amigo desaparecido. Con mucho gusto, al dar al público esta obra póstuma del conocido biblista, dedicamos todo este tomo a su memoria y se lo ofrecemos en homenaje.

La profesora Mercedes Navarro Puerto («Narraciones bíblicas») y el profesor Jesús M. Asurmendi («Daniel y la Apocalíptica») son bien conocidos en el mundo de la Biblia. La primera, que compagina dos especialidades tan distintas como exégesis bíblica y psicología –especialidades que, sin embargo, dialogan constantemente desde hace ya bastantes años, aunque no siempre lo hagan de forma pacífica–, ejerce en la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia de Salamanca y ha dado numerosos cursos exegéticos en su Facultad de Teología y en otros muchos centros. Pertenece como miembro activo a la Asociación de Teólogas de España y es autora de numerosas obras. El lector que repase los cuatro breves e interesantes capítulos de la sección «Narraciones Bíblicas», además de conocer los datos básicos y el interés literario y teológico de estas pequeñas obras maestras del relato, podrá apreciar un tratamiento de sus mujeres protagonistas hecho desde una sensibilidad específica femenina, de manera inteligente y equilibrada. Algunas pequeñas peculiaridades de su manuscrito, es verdad, no he podido conservarlas, pues había que ajustarlo al estilo de conjunto del manual; pero su aportación, aparte la competencia como biblista, abre la ventana a un panorama lleno de interés y de sugerencias, que este manual universitario acoge con agrado e interés. Por otra parte, el profesor Jesús M. Asurmendi, que ejerce como tal

en el Instituto Católico de París, es bien conocido en el mundo bíblico, entre otras cosas, por sus estudios sobre el libro de Daniel; además, ha colaborado ya en el volumen primero de esta obra. El lector apreciará en este caso la claridad expositiva, la selección de documentación y las sobrias y precisas orientaciones teológicas de un libro que nosotros hemos optado por situar, sin privarlo de su dimensión profética, entre los «Otros Escritos».

Finalmente, Jesús Campos Santiago («Historia cronista») y Víctor Pastor Julián («Historia helenista») pertenecen a la nueva generación de biblistas españoles, aunque el camino recorrido por cada uno es algo diferente. El primero se ha formado en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén; el segundo, que ha hecho también la teología bíblica en Salamanca, proviene sin embargo del mundo de las lenguas clásicas y es profesor de griego en un centro de enseñanza de Zamora. Ambos representan el empuje, el rigor metodológico, la documentación abundante y el entusiasmo de los que van abriendo camino. En ambos casos se han primado la historia de la investigación y las cuestiones abiertas, ya que no existe mucha literatura sobre el tema en nuestra lengua. Ambas son introducciones elaboradas de primera mano y representan en el panorama bíblico español una aportación original y novedosa.

Coordinar a estos autores, ajustar sus escritos a la disciplina y a las normas de la colección, uniformar citas y referencias, y tantas otras pequeñas cosas, ha sido la modesta tarea de quien es editor y coordinador de este volumen. Sólo me resta agradecer a la Editorial Verbo Divino su disponibilidad y paciencia, de manera especial a M.ª Puy Ruiz de Larramendi, cuya labor de coordinación editorial es siempre humanísimamente comprensiva y profesionalmente muy eficaz. Con todo ello esperamos que el lector interesado encuentre en esta obra una iniciación rigurosa, actualizada y original a este importante conjunto de libros bíblicos –no pocas veces descuidados–, que constituyen uno de los conjuntos narrativos más importantes no sólo de la Biblia, sino de la literatura universal.

José Manuel Sánchez Caro
Salamanca, Pascua de Pentecostés del año 2000

Parte primera
HISTORIA DEUTERONOMISTA

por

Antonio González Lamadrid (†)

Capítulo I
LA HISTORIA DEUTERONOMISTA Y EL DEUTERONOMIO

I. INTRODUCCIÓN: HISTORIA E HISTORIA SAGRADA

1. Historia

«El AT es primordialmente un libro de historia, en el que se han incorporado otros géneros literarios». «La historia constituye el tema principal de la literatura del AT». Así escriben dos especialistas de nuestro siglo[1]. Y es que, efectivamente, contar historias es una vieja actividad, tan antigua como el hombre mismo. De ella se nutre buena parte de la literatura universal. Todas las culturas tienen en su pasado histórico mitos, leyendas y relatos sobre héroes, dioses y hazañas, transmitidos oralmente y por escrito. Todas las generaciones registran y transmiten sus realizaciones y los acontecimientos más o menos importantes de la vida. La narrativa ocupa amplio espacio en los actuales medios de comunicación (prensa, radio y televisión). Y en su conversación diaria, lo que hacen fundamentalmente hombres y mujeres es contar cosas.

Esto que decimos de la literatura universal, se realiza plenamente en la Biblia, que es en última instancia historia, la historia de la salvación. La revelación bíblica es esencialmente histórica. Dios se da a conocer por medio de la palabra que comunica a sus siervos los profetas, pero se revela sobre todo a través de sus intervenciones en favor de su pueblo. El credo israelita no es un catálogo de dogmas doctrinales abstractos, sino una secuencia de intervenciones salvíficas de Dios en la historia.

[1] Cf. respectivamente H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford 1946) 123; R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zurich 1949) 18.

El Dios de la Biblia no es el Zeus lejano del Olimpo ni la causa primera de la filosofía, sino el Verbo encarnado en medio de la masa y de la vida humana, que acompaña al hombre en su andadura histórica, compartiendo con él gozos y penas.

La Biblia gusta de enraizar el dogma, la ley y la ética, no en razonamientos y principios filosóficos de carácter especulativo, sino en el marco de la historia. El designio salvador de Dios se realiza progresivamente en la historia del acontecer humano. La religión de la Biblia está encarnada en la vida. Yahvé no es un Dios cósmico y metafísico, al que se llega por vía de especulación, sino que se hace presente y salva al hombre desde dentro, desde el seno de la historia. En resumen, la historia está en la raíz de la Biblia.

2. *Historia sagrada*

El calificativo de «libros históricos», que los cristianos damos a una parte de la Biblia, pudiera inducir a creer que se trata de crónicas o anales históricos en el sentido científico de la palabra. Pero no es así. La historia bíblica no es crónica o narración aséptica y neutral de los hechos. En realidad, ninguna historia es neutral. Están ya superadas las tesis del historicismo liberal alemán del siglo pasado, que tenía la pretensión de poder reproducir la historia químicamente pura, libre de toda interpretación (*Geschichte wie es wirklich gewesen ist).* Se trata de una utopía no sólo irrealizable, sino contraria incluso a las leyes del conocimiento humano. Los hechos, para que sean accesibles e inteligibles, deben ser verbalizados, y toda verbalización es ya una interpretación. No existe más historia que la narrada, o sea, la historia interpretada.

Estos criterios metodológicos son especialmente aplicables a la historia bíblica, que desborda las coordenadas de los acontecimientos intraterrenos para abrirse a la trascendencia, dimensión que sólo se puede conocer y expresar por la fe y desde la fe. Este factor configura la historia bíblica con unos perfiles diferenciales, que podemos concretar en estos seis adjetivos: es una historia confesional, kerigmática, interpelante, profética, escatológica y salvífica.

a) Confesional

La historia bíblica está escrita desde la fe en Dios, que se dio a conocer al pueblo de la Biblia con el nombre de Yahvé. Por

eso, la llamamos «confesional o sagrada». Los autores bíblicos descubren en los acontecimientos una cuarta dimensión que hace referencia a la Divinidad. Todo viene de Dios y todo camina hacia Dios. Aquello que, para cuantos lo veían desde fuera, no era más que una de tantas salidas de nómadas que abandonaban Egipto, para los historiadores bíblicos es el «éxodo», la mayor experiencia de la presencia y acción liberadora de Yahvé, que constituye el acontecimiento fundamental y fundante de la historia de la salvación del AT. Aquello que para los demás era sólo una de tantas operaciones de castigo –por ejemplo, la destrucción de Samaría o Jerusalén–, para los autores sagrados era expresión del justo juicio de Dios, que prueba y castiga a su pueblo con el fin de moverlo a conversión.

b) Kerigmática

Escrita desde la fe, la historia bíblica quiere ser proclamación y anuncio de esa misma fe. Es lo que podríamos llamar una «historia kerigmática». El credo bíblico está integrado por dogmas de carácter histórico. Los artículos de la fe israelita no son verdades abstractas, sino intervenciones concretas y acciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo. El Dios de la Biblia no se da a conocer a través de mensajes desencarnados llovidos del cielo, al estilo de los oráculos de Delfos, sino que se autorrevela por medio de sus intervenciones en la historia de los hombres, leídas e interpretadas por la palabra de los profetas. Por ello, cuando los israelitas profesaban su fe, decían: Creemos que Dios eligió a nuestros padres, que nos libró de la esclavitud de Egipto, que nos condujo por el desierto con mano fuerte y brazo extendido, que nos dio esta tierra, que eligió a Jerusalén como ciudad santa y a la casa de David como dinastía perpetua (cf. Dt 26,5-9; Sal 78,67-71). Notemos de paso que el credo del NT es del mismo tenor: Creemos que «Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó el tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Cefas y luego a los Doce» (1 Cor 15,3-5).

c) Interpelante

Al estar escrita desde la fe y ser una proclamación de fe, ya se entiende que la historia bíblica no es pura crónica aséptica y neutral, destinada simplemente a informar, sino que es anuncio

de buena nueva de salvación, que pide y espera respuesta y asentimiento del oyente o el lector. Es palabra interpelante. Esta dimensión se descubre sobre todo en las llamadas «historias ejemplares» (Tobías, Judit, Ester, Rut), pero también las demás historias han sido escritas con la misma finalidad. Así, la historia deuteronomista –de la que ahora vamos a hablar– quiere ser un llamamiento a la conversión y a la esperanza. La forma de hablar y de actuar de los personajes, la presentación de los acontecimientos, los premios y castigos que reciben los buenos y los malos respectivamente..., todo apunta siempre en la misma dirección: llamamiento a seguir los postulados de la ley y a optar por el Dios de la alianza.

d) Profética

Los libros que los cristianos llamamos «históricos», en el canon judío reciben el nombre de «profetas». Es sin duda un título más apropiado. En realidad, los libros históricos son lectura profética de la historia. Los profetas son teólogos de la historia, capaces de leer los signos de los tiempos y de descubrir en la historia de los diversos acontecimientos el designio salvífico de Dios. La historia es el lugar teológico por antonomasia de los profetas. Dios se autorrevela, se da a conocer a través de sus intervenciones en la historia (DV 2). La presencia y la actuación de Dios en la historia, junto con la voz de los profetas que las interpretan, forman la palabra completa de Dios y constituyen su revelación. Las intervenciones de Dios sin la voz de los profetas permanecen mudas. La voz sin las intervenciones suena a vacía: «No, no hace nada el Señor Yahvé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas» (Am 3,7).

e) Escatológica

Los pueblos vecinos, que profesaban creencias míticas y naturistas, tenían una concepción cíclica y cerrada de la historia. Creían que ésta giraba y se repetía siempre en torno al mismo centro de gravedad, como los ciclos de la naturaleza, sin jamás avanzar. Es la creencia reencarnacionista del eterno retorno. La concepción israelita de la historia es más bien lineal. La historia tiene en su punto de arranque un encuentro inicial con Dios y camina hacia el encuentro pleno y definitivo a través de los tiempos mesiánicos y escatológicos. Los paradigmas «éxodo» y «pro-

mesa-cumplimiento», ambos muy enraizados en la entraña de la historia de Israel, están impulsados por un dinamismo escatológico, es decir, por una meta final. El «éxodo» habla de un pueblo siempre en camino hacia la tierra prometida. De hecho, la historia bíblica se articula en torno a tres grandes éxodos: éxodo de Egipto, éxodo de Babilonia, éxodo de Cristo (cf. Ex 12ss; Dt 7,6-9; Esd 1; 8; Is 40,1-11; Lc 9,31). Igualmente, la historia del pueblo elegido está jalonada de promesas, que van encontrando cumplimientos parciales, los cuales apuntan hacia el cumplimiento pleno y definitivo (cf. Dt 1,6-8 passim; Is 7-11; 2 Pe 3,9-11).

f) Salvífica

Uno de los rasgos diferenciales de la Biblia, posiblemente el más específico, subrayado con fuerza por la constitución *Dei Verbum* del Vaticano II, es su carácter salvífico. La verdad que Dios ha querido consignar en los libros sagrados es una verdad destinada a salvar al hombre en su integridad (DV 11). Al igual que los demás libros bíblicos, los llamados históricos no son sólo historia de la revelación, sino también historia de la salvación. No son sólo mensaje, anuncio de la buena noticia; son sobre todo la buena noticia vivida y experimentada. Son la historia de las grandes y pequeñas intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo.

Estas intervenciones nunca son definitivas. Siempre apuntan y anuncian otras nuevas. Ésa es precisamente la dialéctica del esquema «promesa-cumplimiento», que citábamos en el punto anterior. La historia narrada en el AT anuncia la salvación mesiánica, que se cumple con la primera venida del Señor en la plenitud de los tiempos. Y la historia contada en el NT anuncia la salvación plena y total, cuando la humanidad junto con toda la creación alcance su meta final en la segunda venida del Señor (cf. Hch 3,21; Ap 21,1-5).

II. HISTORIA DEUTERONOMISTA

1. Hipótesis de la historia deuteronomista

La historia deuteronomista (Dtr) estaría integrada por los siguientes libros bíblicos: Josué, Jueces, Samuel y Reyes. La Biblia

cristiana incluye estos libros entre los llamados «históricos». En la Biblia hebrea, sin embargo, forman parte de los «profetas» (*nebi'im*), componiendo un grupo de cuatro rollos que recibe el nombre de «profetas anteriores», en contraposición a los «profetas posteriores» (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce menores), los cuales se presentan a su vez en forma de otros cuatro rollos. «Anteriores» y «posteriores» no debe entenderse en términos cronológicos, como si los primeros fuesen más antiguos que los segundos. Desde el punto de vista estrictamente cronológico, la antigüedad se decanta más bien en favor de los segundos. Son adjetivos que no denotan tiempo sino lugar, el lugar respectivo que cada uno de estos grupos ocupa en el catálogo de los libros sagrados. La inclusión de Jos-Re entre los profetas se debe, entre otras razones, a que la tradición judía atribuía su composición a profetas. Testigo de esta tradición es Flavio Josefo (*Contra Apión* I,8). Según el Talmud, el libro de Josué habría sido compuesto por el propio Josué y terminado, después de la muerte de éste, por Eleazar y Pinjás; los libros de Jueces y Samuel habrían sido escritos por Samuel y terminados, después de su muerte, por Gad y Natán; Reyes habría sido compuesto por Jeremías (*Baba Bathra* 15a). La crítica bíblica moderna abandona esta división-clasificación, porque le parece «artificial» (Driver)[2] y muy imperfecta» (Eissfeldt)[3]. En su lugar avanza dos hipótesis principales: la teoría documentaria y la hipótesis de la historia deuteronomista (Dtr).

La teoría documentaria cree que los documentos que forman el Pentateuco se prolongan en el libro de Josué. Son muchos los autores que piensan que el Pentateuco sin el libro de Josué es un cuerpo manco, algo así como un torso sin cabeza. Una de las promesas más repetidas a lo largo del Pentateuco es la posesión de la tierra, promesa que se cumple precisamente en Josué, donde se describe la entrada en la tierra prometida. La lógica pediría, por tanto, que el libro de Josué, cumplimiento y culminación de la promesa, formase parte de los libros que preceden (Pentateuco) y no de los que vienen a continuación (libros históricos). O sea, en vez de Pentateuco, habría que hablar de Hexateuco. No faltan autores que alargan los documentos del Pentateuco más allá de Josué, hasta Jueces y Samuel e incluso

[2] S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament* (Edimburgo 1981,1913) 106.

[3] O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Oxford / Nueva York 1965) 242.

hasta Reyes, es decir, habría que hablar no sólo de Hexateuco, sino de Heptateuco, Octateuco y Eneateuco.

Fue en 1942, el 8 de julio, cuando Martin Noth presentó, en una célebre ponencia tenida ante la Sociedad de Sabios de Königsberg, la hipótesis de la historia deuteronomista (Dtr) como una alternativa radicalmente nueva. Ya hacía tiempo que la crítica literaria venía descubriendo huellas deuteronomistas en Jos-Re (excluido Rut, que está fuera de lugar). Sin concedérsele mayor importancia, se explicaba el hecho diciendo que un redactor deuteronomista había revisado y retocado estos libros. Según M. Noth, no se trataba de simples adiciones o retoques redaccionales añadidos a libros ya existentes, sino que la influencia y la aportación deuteronomista se colocaba en un nivel más profundo. No se trataba –decía M. Noth– de simples redactores, sino de verdaderos autores deuteronomistas. Además, Jos-Re no debían considerarse como libros independientes unos de otros, sino que formaban parte de un todo, en el que había que incluir también el Deuteronomio. Es decir, los siete libros que van desde Deuteronomio al segundo de Reyes formaban una sola obra, compuesta por un solo autor, obra que M. Noth calificaba como «el monumento histórico más importante de la historiografía oriental y la síntesis histórica más antigua de la historia universal de la humanidad»[4]. Como se ve, esta magna obra, bautizada con el nombre de «historia deuteronomista» (Dtr), cubre casi setecientos años de historia, el tiempo que va desde la entrada en la tierra prometida (hacia el 1230 a.C.) hasta el abandono de la misma en el momento del destierro (587 a.C.) o, si se prefiere, hasta el año 561, fecha de la liberación de Jeconías, con la que termina 2 Re 25,27-30. M. Noth coloca la composición de Dtr en Palestina, concretamente en Mispá, hacia el 550 a.C.

Al colocar el Deuteronomio con los libros que vienen a continuación, M. Noth reduce el Pentateuco a cuatro libros, es de-

[4] La ponencia de M. Noth era el avance de una monografía, publicada en Halle en 1943 con el título *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*; en ella estudia la historia deuteronomista y también la cronista. Una variante de la hipótesis de la Dtr fue elaborada y publicada por cuenta propia, independientemente de M. Noth, en 1945 por Ivan Engnell, *Gamla Testamentet: En traditionshistorisk inledning* (Estocolmo 1945); otra también por A. Jepsen, que no pudo hacer públicas sus investigaciones hasta 1953, debido a la Segunda Guerra Mundial, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle 1953).

cir, se queda en Tetrateuco. Son muchos los que comparten la teoría de M. Noth por lo menos como hipótesis de trabajo, entre los cuales se encuentra el que suscribe estas páginas. En ellas vamos a estudiar los libros que van de Dt a 2 Re como partes integrantes de una sola obra. No nos extenderemos mucho en el Deuteronomio, puesto que en nuestro manual se estudia detenidamente en el vol. 3a. Por lo demás, conviene saber que recientemente algunos autores van mas allá y presentan los cuatro primeros libros del Pentateuco (el Tetrateuco) como el prólogo a Dtr. Según ellos, primero habría sido elaborada Dtr y, en un segundo momento, habría sido compuesto el Tetrateuco a modo de introducción (H. H. Schmid, M. Rose, J. van Seters y otros, según veremos).

2. *Arquitectura de la historia deuteronomista*

Dtr viene a ser como un grandioso monumento histórico-teológico, construido por uno o varios arquitectos pertenecientes a la misma escuela. Lo mejor y más noble del edificio –el proyecto teológico, el trazado de las líneas maestras y el armazón de la obra– se debe ciertamente a los arquitectos, pero éstos no han partido de cero, sino que han construido a partir de materiales preexistentes, uniéndolos mediante un trabajo redaccional concreto.

a) Materiales preexistentes

A la hora de estudiar cada uno de los libros que integran Dtr, iremos reseñando los materiales preexistentes concretos, que el autor o autores deuteronomistas tuvieron a su disposición, pero ya desde ahora podemos adelantar algunos de los más importantes.

Entre los materiales o fuentes preexistentes ocupa lugar privilegiado el Deuteronomio en una primera edición, que abarcaba los cc. 5-28 o, al menos, el código deuteronómico de los capítulos centrales (12-26). En relación a Jos, para la primera parte del libro, relativa a la conquista de la tierra (1-12), se descubre un ciclo de tradiciones de carácter etiológico popular, localizadas en la tribu de Benjamín, con el santuario de Guilgal como centro de gravedad. Tras la segunda parte, referente a la distribución de la tierra (13-21), se adivinan listas geográficas.

Jue parece estar construido sobre las historias heroicas de los jueces mayores y los datos biográficos de los jueces menores. Tras 1 y 2 Sm se deja entrever la existencia de historias relativas a sus grandes protagonistas: Samuel, Saúl y David. Finalmente, los propios libros de los Reyes citan algunas de sus fuentes, como la «historia de Salomón» (1 Re 11,41), «anales de los reyes de Judá» (citados quince veces), «anales de los reyes de Israel» (diecisiete veces). Es claramente perceptible además algún material profético como, por ejemplo, los ciclos de Elías, Eliseo e Isaías.

b) Trabajo redaccional

El autor o autores deuteronomistas no son meros colectores de tradiciones recibidas. Es decir, el arquitecto no se ha limitado a colocar unos materiales detrás de otros. Ha trabajado ciertamente sobre materiales preexistentes, pero ha llevado a cabo *un trabajo de selección*, ha estructurado sus fuentes de acuerdo con un plan histórico y teológico preestablecido por él y, sobre todo, ha ensamblado todo el conjunto en un armazón redaccional, que da unidad y cohesión a toda la obra. Esto lo ha conseguido mediante el uso de diversos procedimientos o elementos, de los cuales señalamos a continuación algunos.

• Armazón cronológico: los libros de Jos-Re están jalonados por numerosas fechas y datos cronológicos, que se colocan por encima de cada uno de los libros concretos y afectan a todo el conjunto en su globalidad, prueba evidente del sentido unitario original de la obra. Se destaca con relevancia especial la construcción del templo de Jerusalén por Salomón, fechada en el año 480 de la salida de Egipto (cf. 1 Re 6,1).

• Presencia de profetas en los momentos clave: la presencia de profetas en los momentos claves de Jos-Re es otra de las razones por la que estos libros reciben el nombre de «proféticos» y demuestra, a su vez, que no son unidades aisladas, sino que forman parte de un todo unitario. Notemos, por ejemplo, en los comienzos de la monarquía, la presencia de Samuel y Natán (1 Sm 9-10; 16; 2 Sm 7); durante la construcción del templo, la de Gad (2 Sm 24); en el momento del cisma, Ajías de Silo (1 Re 11-12; ver también el profeta anónimo de 1 Re 13); ante el peligro arameo, el profeta anónimo de 1 Re 20 y Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22); ante la invasión del baalismo en tiempo de Ajab-

Jezabel, Elías y Eliseo (1 Re 17-19; 2 Re 2-13); frente a la invasión asiria, Isaías (2 Re 18-20); cuando el descubrimiento del libro de la ley y la reforma de Josías, la profetisa Juldá (2 Re 22-23).

• Personajes clave, que protagonizan instituciones y etapas históricas: otro elemento editorial importante lo constituyen personajes clave, que protagonizan instituciones, temas y etapas históricas. Así, Moisés y la ley, Josué y la conquista, David y la monarquía, Salomón y el templo, Jeroboán y el cisma, Josías y la centralización del culto.

• Promesa-cumplimiento: un recurso editorial muy repetido es el esquema «promesa-cumplimiento», mediante el cual se presentan los acontecimientos de la historia como si fueran el cumplimiento de predicciones o vaticinios pronunciados en el pasado. Así, la conquista y posesión de la tierra es el cumplimiento de una promesa hecha y repetida reiteradamente en el pasado; la coronación de David como rey es el cumplimiento de un anuncio repetido más de una docena de veces a lo largo de la sección llamada «ascensión al trono» (1 Sm 16-2 Sm 7); la construcción del templo por Salomón (1 Re 8,20) es el cumplimiento de la profecía de Natán (2 Sm 7,12-13); la división del reino (1 Re 12,15) es el cumplimiento de la profecía de Ajías de Silo (1 Re 11,29-39); la reforma de Josías (2 Re 23,15-18) es el cumplimiento de la palabra pronunciada por el hombre de Dios en 1 Re 13; la vida toda de Israel en la tierra prometida no es más que el desarrollo y el cumplimiento del programa previsto en el Deuteronomio.

• Discursos y reflexiones personales: entre todos los elementos editoriales, sobresalen los discursos que Dtr pone en boca de los protagonistas, que van desfilando por las páginas de su historia. Otras veces vierte su pensamiento en forma de reflexiones personales. Merecen atención especial los siguientes pasajes: Dt 1-4 son la introducción o preámbulo a toda la historia deuteronomista; Dt 29-34 forman la transición entre Dt y Jos; Jos 1, discurso puesto en boca de Dios y de Josué, marca la transición entre Moisés y Josué, a la vez que señala el comienzo de la conquista de la tierra; Jos 23, puesto en boca de Josué, señala el final de la conquista; Jue 2,6-3,6, sección de cuño claramente deuteronomista, marca el comienzo del período de los Jueces; 1 Sm 12, puesto en boca de Samuel, señala la transición entre el período de los Jueces y la monarquía; 2 Sm 7, la profecía de Natán, abiertamente deuteronomista, constituye la carta magna de

la dinastía davídica y el documento fundamental y fundante del mesianismo; 1 Re 8, dada la importancia que tiene el templo en Dtr (cf. 1 Re 6), es el solemne discurso compuesto por el autor, para ser pronunciado por Salomón el día de su inauguración; 2 Re 17,7-23 está formado por una especie de comentario editorial deuteronomista, que contiene las reflexiones teológicas sugeridas por la caída y desaparición del reino del norte.

Todo este conjunto de discursos y elementos editoriales, redactados o reelaborados por el propio autor o autores deuteronomistas, constituyen el esqueleto de la obra. No se trata de adiciones más o menos superficiales insertadas aquí o allá, sino un marco o armazón en el que se ensambla y encuentra unidad y cohesión toda la obra deuteronomista. De acuerdo con estos recursos editoriales, Dtr se divide en cuatro grandes etapas, coincidentes básicamente con los libros bíblicos: 1) conquista de la tierra (Josué), 2) etapa premonárquica (Jueces), 3) instauración de la monarquía (1-2 Sm), 4) monarquía (1-2 Re).

3. *Punto focal de la historia deuteronomista*

La caída del reino del norte en el año 722 y la del reino del sur en el 587 a.C., con las consiguientes deportaciones de las clases más cualificadas del pueblo, significaron para Israel un rudo golpe con repercusiones de alcance político, social, económico y, sobre todo, religioso. Concretamente, la destrucción de Jerusalén y el destierro de Babilonia herían profundamente la conciencia israelita y planteaban un problema de fe. ¿No había comprometido Dios su palabra en favor de la permanencia eterna de la dinastía davídica? ¿No había refrendado con juramento la promesa de la tierra? ¿No era Jerusalén ciudad santa e inviolable, elegida por el Señor para hacer habitar en ella su nombre? Los hechos parecían desmentir todas estas promesas. La decepción y el escepticismo minaban la fe israelita.

Según se desprende de la predicación de los profetas durante el tiempo del destierro, la situación religiosa y espiritual de la comunidad israelita en este momento era difícil y crítica. El segundo Isaías o Isaías de Babilonia deja traslucir la tentación de incredulidad y desesperanza que asalta a los desterrados en Mesopotamia, porque se creían abandonados de Dios: «¿Por qué Jacob, andas diciendo, y tú Israel, te andas quejando: Al Señor no le importa lo que me sucede, mi Dios no se preocupa de ha-

cerme justicia?» (Is 40,18-31, esp. 27). Ezequiel, por su parte, se esfuerza asimismo en contrarrestar la corriente de desesperanza y derrotismo que cundía entre los exiliados: «Hijo de hombre, ¿qué significa ese refrán que decís en la tierra de Israel: pasan los días y no se cumple la visión?» (Ez 12,21-22). Derrotados, los israelitas repetían esta lamentación descorazonadora: «Los padres comieron uvas amargas y a los hijos les toca el amargor» (Ez 18,2); y entre sí andaban diciendo: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, estamos destrozados» (Ez 37,11).

Abrumados por la caída de Samaría y Jerusalén, humillados y esclavizados por la tiranía de Asiria y Babilonia, aventados lejos de le patria, los desterrados se veían tentados a proferir palabras de acusación y de protesta contra Dios, porque les parecía que estaba faltando a la fidelidad, incumpliendo la palabra dada.

Dtr ha sido escrita, por lo menos en su última edición, para responder a estos interrogantes y salir al encuentro de esas acusaciones que se hacían contra Dios. El autor deuteronomista podía haber formulado su respuesta en términos breves y directos, pero no lo ha hecho así, sino que ha preferido recurrir al pasado, invitando a sus interlocutores a repasar la historia, con el fin de ver el momento presente dentro de una perspectiva mas amplia. El recurso al pasado como clave para explicar el presente y el porvenir, era un método pedagógico ya ensayado con maestría y resultados positivos por los profetas de los siglos VIII-VI a.C. (Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel).

Puesto que se trataba, entre otras cosas, de explicar por qué el pueblo se veía expulsado de la patria que el Señor le había prometido y otorgado, el deuteronomista se remonta en su examen histórico hasta las vísperas de la entrada en Canaan, para ver en que condiciones habían recibido los israelitas la tierra, junto con los demás bienes que el don de la tierra había traído consigo. En su análisis de la historia, el deuteronomista descubre que la tierra le fue otorgada por Dios a Israel no en términos absolutos, sino condicionadamente, es decir, a condición de observar las cláusulas de la alianza. Así lo proclama con toda rotundidad una y otra vez el libro del Deuteronomio, especialmente en sus estratos más recientes. En algunos pasajes, por ejemplo Dt 30,15-20, esta proclamación adquiere tonos incluso dramáticos:

> «Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia. Si escuchas los mandamientos del Señor tu Dios que yo te prescribo hoy, si amas al Señor tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, normas y preceptos, vivirás y te multiplicarás; el Señor tu Dios te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no obedeces, si te dejas seducir y te postras ante dioses extraños y los sirves, yo os declaro hoy que pereceréis sin remedio y que no viviréis mucho tiempo en la tierra en la que vais a entrar, para tomarla en posesión después de pasar el Jordán. Pongo hoy por testigos contra vosotros el cielo y la tierra; pongo delante de ti vida y muerte, bendición y maldición. Escoge la vida para que vivas tú y tu descendencia, amando al Señor tu Dios, escuchando su voz, viviendo unido a él; pues en eso está tu vida, así como la posibilidad de prolongar tus días en la tierra que el Señor juró dar a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob».

La disyuntiva que plantea este texto es radical y tajante: si el pueblo se mantiene fiel a la alianza, permanecerá en la tierra en la que está a punto de entrar y que ha de poseer, a la vez que Dios le bendecirá con toda suerte de bendiciones; pero si el pueblo abandona al Señor su Dios para irse en pos de los ídolos, entonces será expulsado de la tierra prometida y vendrá sobre él la maldición.

Una vez establecida en Dt la correlación «fidelidad a la alianza = permanencia en la tierra», «infidelidad a la alianza = expulsión de la tierra», ya tiene el deueronomista en su mano una buena vara de medir, para someter a examen la historia y ver si ésta da o no da la medida. Es lo que va a hacer a lo largo de los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes. El balance final será claramente negativo. Desde la entrada en Canaán hasta el destierro, la historia de Israel es una secuencia creciente de infidelidades y transgresiones. Consiguientemente, la destrucción de Samaría y Jerusalén, juntamente con el destierro, no son más que la conclusión lógica de las premisas puestas por el pueblo. Israel no puede acusar a Dios de infidelidad, ni de incumplir la palabra. Han sido los pecados del pueblo, con sus reyes a la cabeza, los que han conducido a la nación a este fatal desenlace. En el fondo, Dtr es un canto a la fidelidad y a la justicia divina. Es el reconocimiento de las palabras del salmo *Miserere* cuando dice que: «Dios es justo cuando habla y sin reproche cuando juzga» (Sal 51,6).

Esta conclusión, que aparecerá, de manera clara y expresa, al final de la obra (ver, por ejemplo, 2 Re 17,7-23), ha sido ade-

lantada por el autor deuteronomista ya desde el principio, desde el mismo libro del Deuteronomio:

> «Las generaciones venideras, los hijos que os sucedan y los extranjeros que vengan de lejanas tierras, cuando vean las plagas de esta tierra, las enfermedades con que la castigará el Señor –azufre y sal, tierra calcinada donde no se siembra, ni brota ni crece la hierba, catástrofe como la de Sodoma y Gomorra, Adamá y Seboín, arrasadas por la ira y la cólera del Señor–, todos estos pueblos se preguntarán: ¿por qué trató el Señor así a esta tierra?, ¿qué significa esta cólera terrible? Y les responderán: porque abandonaron la alianza del Señor, Dios de sus padres, el pacto que hizo con ellos al sacarlos de Egipto; porque fueron a dar culto a dioses extranjeros, postrándose ante ellos –dioses que no conocían, dioses que no les habían sido asignados–; por eso la ira del Señor se encendió contra esta tierra, haciendo recaer sobre ella todas las maldiciones escritas en este código; por eso el Señor los arrancó de su suelo con ira, furor e indignación y los arrojó a una tierra extraña, como sucede hoy» (Dt 29,21-27).

La caída de Jerusalén, junto con el destierro de Babilonia (año 587 a.C.), es, pues, el punto focal de Dtr tal como la tenemos actualmente. Desde aquí escribe su último redactor y aquí debe colocarse asimismo el lector, si quiere descubrir las líneas maestras de la obra, situando los acontecimientos en su justa perspectiva.

4. *¿Una o más ediciones?*

La hipótesis de una sola edición de Dtr, tal como la planteó M. Noth en Königsberg en 1942/43, obtuvo un amplio reconocimiento y se mantuvo invariable durante un tercio de siglo en el mundo bíblico. Fue en 1968 cuando Frank Moore Cross, profesor de la Universidad de Harvard, defendió la existencia de dos ediciones, una preexílica coincidiendo con el reinado de Josías, y otra elaborada durante el destierro[5]. A la vuelta de pocos años,

[5] F. M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, en *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge 1973, 1976) 274-289. Cross había presentado ya su tesis en 1968 bajo el título *The Structure of the Deuteronomic History. Perspectives in Jewish Learning*, en *Annual of the College of Jewish Studies* 3 (Chicago 1968) 9-24. La hipótesis de dos redacciones de los libros de Reyes había sido ya propuesta por A. Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des AT hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung I, 2: Die historischen Bücher des AT* (Leipzig 1980) 90, y otros autores más. Pero antes de M. Noth no se concedía a los deuteronomistas el pa-

R. Smend, profesor de Gotinga, y sus discípulos W. Dietrich y T. Veijola, descubrían tres ediciones-redacciones en Dtr, fechadas todas ellas en tiempo del destierro[6]. Por otra parte, muy afín a la teoría de las distintas ediciones es el llamado «modelo de bloques», que explica la formación y crecimiento de Dtr, no por vía de sucesivas ediciones, sino por la yuxtaposición e integración de distintas unidades literarias o bloques. Expresado en términos arquitectónicos, podríamos decir que la teoría de las sucesivas ediciones se parece a un edificio formado por distintos pisos a modo de estratos superpuestos unos sobre otros. Sin embargo, el modelo de bloques se parece más a una cadena de apartamentos adosados e integrados en un todo unitario.

Así pues, si quisiéramos sintetizar y sistematizar las opiniones sobre la formación y elaboración de Dtr, podríamos hablar de tres escuelas: 1) la escuela de Königsberg, protagonizada por M. Noth; 2) la escuela de Harvard, con F. M. Cross a la cabeza; y 3) la escuela de Gotinga, representada por Smend, Dietrich y Veijola; sin olvidar la hipótesis del modelo de bloques. Digamos una palabras sobre cada una de estas escuelas, porque ello nos ayudará a hacernos una idea sobre la investigación acerca de la escuela deuteronomista en nuestros días.

a) Escuela de Königsberg

Königsberg o, en los últimos tiempos, Kaliningrado es la ciudad en la que era profesor de AT M. Noth, cuando alumbró su teoría sobre Dtr en 1942, hecha pública en 1943. Aunque admite adiciones posteriores, M. Noth defiende resueltamente que Dtr es obra de una sola edición y de un solo autor, que vivió y trabajó en tiempos del destierro entre el resto de los que se quedaron en Palestina y no entre los desterrados de Ba-

pel de verdaderos autores, sino que eran considerados únicamente meros redactores.

[6] R. Smend, «Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte», en *Probleme biblischer Theologie*. Hom. G. von Rad (Munich 1971) 494-509; Id., *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart 1978, 1984) 111-125; Id., «Deuteronomistisches Geschichtswerk», en *Evangelisches Kirchenlexikon I* (Gotinga 1986) 821-823; W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum dtr. Geschichtswerk*, FRLANT 108 (Gotinga 1972); T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteromistischen Darstellung*, AASF «b» / 193 (Helsinki 1975); Id., *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, AASF «B» / 198 (Helsinki 1977).

bilonia. Concretamente, M. Noth coloca la publicación de Dtr en Mispá en torno al año 550 a.C.

Esta opinión de M. Noth fue compartida de manera generalizada, entre los decenios cuarenta y sesenta, en el mundo bíblico. Actualmente, sigue teniendo todavía fieles seguidores. De ahí que se puede hablar con toda propiedad de una escuela. Entre los actuales defensores de una sola edición se destacan H. D. Hoffmann y J. van Seters[7]. Este último autor, muy conocido en el campo de la historiografía bíblica, elogia el esfuerzo de M. Noth por redescubir la unidad de Dtr y cree incluso que se quedó corto. Le parece que M. Noth admitió con demasiada facilidad y condescendencia la preexistencia de unas supuestas fuentes y tradiciones anteriores a Dtr. J. van Seters amplía mucho más la capacidad creadora del autor deuteronomista y piensa que muchos de los materiales, que Noth considera como fuentes autónomas preexistentes, no son en realidad más que creaciones originales del propio autor deuteronomista. Consiguientemente, van Seters subraya con más fuerza que el mismo Noth la unidad y cohesión de Dtr, tal como queda reflejado en estas palabras suyas: «A diferencia de otras Historias antiguas, por ejemplo la de Herodoto, Dtr es una obra anónima, dividida en varios libros canónicos. Más aún, ha sido seccionada y fragmentada en tradiciones y colecciones parciales por la ciencia crítica. Todo ello trabaja en contra de su unidad y cohesión global. El redescubrimiento de la unidad y el esfuerzo por ponerla de manifiesto, tal como lo ha hecho M. Noth, es obra encomiable. Pero M. Noth se quedó corto. Continuó atribuyendo demasiado a las supuestas fuentes y tradiciones preexistentes, y dejó mermada la labor del autor deuteronomista». Inmediatamente diseña en términos concisos y vigorosos una síntesis lineal de Dtr, poniendo de relieve su perfil unitario, a la vez que señala su carácter normativo y constitucional: «Despojada de todas las adiciones posteriores, Dtr presenta un perfil y uniformidad de estilo perfectos. Arranca desde la fundación del pueblo por obra de Moisés en el Deuteronomio, sigue con la conquista bajo Josué y la regencia de los Jueces, hasta los comienzos de la monarquía, protagonizados por Saúl y David. Se describen las excelencias de la monarquía desde la altura alcanzada en tiempo de Salomón, sigue el desdoblamiento de la misma en los dos reinos, el sur y el norte, y se reseña la historia de cada uno de ellos, hasta llegar al destierro y a los días del propio autor. Dtr no es una crónica aséptica de los hechos. La intención primordial de Dtr es dejar claras las señas de identidad del pueblo, partiendo para ello del análisis del pasado. Ésta es la razón última *sine qua non* de toda his-

[7] H. D. Hoffman, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, ATANT 66 (Zurich 1980); J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (Yale 1983).

toria. Ninguna otra historia del Próximo Oriente Antiguo alcanza en este punto la perfección de Dtr»[8].

b) Escuela de Harvard

Atribuimos la teoría de las dos ediciones a esta escuela, porque ha sido un profesor de Harvard, Frank Moore Cross, junto con dos discípulos suyos, Nelson y Friedman, quien la ha puesto de actualidad en este último tercio de siglo[9]. Son varios los autores que se alinean dentro de esta corriente. Los argumentos que aduce la escuela de Harvard están tomados básicamente del libro de los Reyes. Son de tres clases: teológicos, históricos y literarios.

• Argumentos teológicos: En Dtr actual se da una postura antitética ante la dinastía davídica. Por una parte se respira un clima de euforia y optimismo, generado por la fe en la dinastía davídica y las instituciones monárquicas, que tienen a su favor las promesas graciosas e incondicionales de Dios como garantía segura de salvación. Mientras esté encendida la lámpara de David no hay nada que temer. Por otro lado, sobre todo al final de 2 Re, cunde una corriente pesimista que lo da todo por perdido. La liberación de Jeconías no se tiene muy en cuenta (2 Re 25,27-30). Esta antinomia o contradicción interna encontraría una solución satisfactoria en la teoría de las dos ediciones. La postura optimista correspondería a la primera edición de Dtr (Dtr 1), la cual habría sido compuesta, según Cross, durante el reinado de Josías, con el fin precisamente de apoyar la reforma llevada a cabo por este rey (2 Re 23). El autor de Dtr 1 vio en el pío rey Josías la encarnación perfecta de David e interpretó su reforma como la restauración del imperio davídico. La muerte prematura y violenta de Josías, juntamente con la destrucción de Jerusalén y con el exilio, truncaron todas las esperanzas. El optimismo se cambió en pesimismo. Fue necesario elaborar una nueva edición de Dtr, adaptada a la nueva situación (Dtr 2).

• Argumentos históricos: Las esperanzas que había despertado la persona y la obra de Josías se vieron dramáticamente frustradas por la trágica muerte del rey en Meguiddó en el año 609 a.C., a la cual siguió la primera deportación el año 597, la destrucción de Jerusalén y la segunda deportación en el 587 a.C., con el consiguiente hundimiento de las instituciones que constituían el soporte de la vida del pueblo. O sea,

[8] *Op. cit.* 359.

[9] F. M. Cross, *op. cit.* en nota 4; R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOT Suppl. 18 (Sheffield 1981); R. E. Friedman, «From Egypt to Egypt: Dtr 1 and Dtr 2», en B. Halpern / J. D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation* (Winona Lake 1980); Id., *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, HSM 22 (Chico 1981).

en el espacio de pocos años, la situación política, social y religiosa del reino de Judá cambió radicalmente. En el seno de la escuela deuteronomista se sintió la necesidad de actualizar la obra histórica compuesta en tiempos de Josías, con el fin de adecuarla a las nuevas circunstancias. Conviene recordar que el destierro es el tiempo de las reediciones. De hecho, parece que también fueron reeditadas las tradiciones del Pentateuco y las predicaciones de los profetas preexílicos.

• Argumentos literarios: Desde el punto de vista literario, la prueba más clara de dos ediciones la tendríamos en 2 Re 23,25-26. 2 Re 23,25 podría ser perfectamente el final de la primera edición, que concluiría con el excepcional elogio al rey Josías, el mayor que un deuteronomista podía hacer de una persona, puesto que reúne en grado *sumo* todos los rasgos y cualidades positivos, exigidos por el Deuteronomio (cf. Dt 6,5). La sección que empieza en 2 Re 23,26 y nos lleva ya hasta el final presenta todos los indicios de ser una edición posterior, que se debe posiblemente al autor de la segunda edición de Dtr (Dtr 2). Además de la adición anterior, el autor de Dtr 2 habría reelaborado ciertos relatos, sobre todo el que habla de Manasés, donde habría introducido una reflexión teológica (2 Re 21,10-15), que presupone el destierro y está calcada de 2 Re 17,7-18. Otros retoques con referencias al destierro son Dt 4,27-31; 28,36-37.63-68; 29,27; 30,1-10; Jos 23,11-13.15-16; 1 Sm 12,25; 1 Re 2,4; 6,11-13; 8,25.46-53; 9,4-9; 2 Re 17,19; 20,17-18. Cualitativamente hablando, estos retoques son importantes, porque significan cambio de enfoque, cual correspondería a ediciones distintas.

c) Escuela de Gotinga

La teoría de tres ediciones no es totalmente nueva. Ya la había ensayado Alfredo Jepsen con los libros de los Reyes durante los años cuarenta, si bien, debido a la Segunda Guerra Mundial, no la pudo publicar hasta 1953. Según Jepsen, Reyes habrían conocido tres ediciones: la primera, elaborada por un redactor sacerdotal hacia el año 580 a.C. (RI); la segunda, por un redactor de mentalidad profética hacia el 550 (RII); y la tercera, por un levita a finales del s. VI a.C. (RIII)[10].

Pero quien ha puesto de actualidad la teoría en este último tercio de siglo y la ha aplicado a toda Dtr, ha sido R. Smend, jr., profesor de Gotinga, secundado por sus dos discípulos, W. Dietrich y T. Veijola, y seguido actualmente por varios autores. En síntesis, la teoría de tres ediciones presenta el siguiente diseño: sacudido por los trágicos acontecimientos que culminaron en la destrucción de Jerusalén y el destierro, el pueblo se ve sumergido en una grave crisis, que le plantea un sinfín de interrogantes. Con el fin de darles respuesta, un clarividente pensador,

[10] A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle 1956).

buen conocedor a la vez de la historia, recurre al pasado y, partiendo de fuentes preexistentes, compone una obra de carácter histórico (DtrH), que le permita al pueblo situarse ante Dios y ante sí mismo, poniendo en claro al mismo tiempo su propia identidad nacional y religiosa. Hacia el año 570 a.C. se lleva a cabo una reedición o nueva redacción de DtrH, ampliada con materiales de carácter profético y jalonada, sobre todo en Reyes, de una amplia red de profecías con sus respectivos cumplimientos (DtrP). Finalmente, en torno al 560 a.C. tiene lugar una tercera redacción de carácter nomológico, inspirada primordialmente en las prescripciones legales del Deuteronomio (DtrN)[11].

d) Modelo de bloques

El modelo de bloques es muy afín a la teoría de sucesivas ediciones. La diferencia está en la mayor o menor extensión y autonomía de las fuentes preexistentes de que se sirven los autores-redactores de Dtr. En la teoría de las ediciones, los autores-redactores parten de fuentes más bien breves y parciales. En el modelo de bloques parten de fuentes más extensas y autónomas. Algún autor, por ejemplo, cree que todo el libro del Deutenonomio, en su primera edición junto con Jos 1-11, formaban un solo bloque; otros lo alargan incluso hasta Jos 22. Otros piensan que los capítulos que van de Jos 24 a 1 Sm 12 formaron también en algún tiempo un bloque autónomo. Otros integran en un solo bloque 1-2 Sm, más 1 Re 1-10. Algunos autores consideran los libros de los Reyes como el resultado final de un proceso, a lo largo del cual se han ido integrando en un todo varias historias, agrupaciones o bloques parciales de Reyes[12].

[11] Cf. nota 5; aprovechando los trabajos de sus discípulos, Smend elabora una recapitulación final en los siguientes términos: DtrH, basándose en diversas fuentes, habría escrito una historia que empezaba en Dt 1,1 y terminaba en 2 Re 25,30 (en esto corrige a Dietrich, que ponía el final en 25,21). Esta historia presupone la liberación de Jeconías y no pudo haber surgidor antes del 550 (nueva diferencia con Dietrich, que colocaba la primera redacción poco después de la caída de Jerusalén). DtrP habría introducido en los libros de Samuel y Reyes una serie de narraciones proféticas y habría estructurado el curso de la historia de acuerdo con el esquema «vaticinio-cumplimiento». DtrN habría comentado ambas redacciones de acuerdo con la doctrina y principios teológicos de las leyes deuteronómicas. Este resultado final es el que podemos llamar «obra histórica deuteronomista». Pero las huellas de DtrN se extenderían también al Tetrateuco, de ahí que no sea descartable pensar que ha sido DtrN quien ha unido el Tetrateuco y Dtr, formando la gran historia desde los orígenes hasta el exilio.

[12] Enumeramos algunos de los autores que siguen el modelo de bloques: A. C. Tunyogi, JBL 84 (1965) 374-380; G. Braulik, *Zur deuteronomistischen Konzeption von Freiheit un Frieden*, SVTP 36 (Leiden 1985) 29-39; A. Moenikes, «Zur Redaktionsgeschchte des sogenannten deuteronomistischen Geschichts-

5. *Finalidad de Dtr*

La finalidad de cualquier obra está muy condicionada por las circunstancias sociales, políticas y religiosas que la vieron nacer. De ahí que la finalidad de Dtr no será la misma si su composición se coloca antes del destierro o una vez que éste ya ha tenido lugar. Al hablar de la teoría de la escuela de Harvard, ya veíamos que no era igual la finalidad de la primera edición que la de la segunda. Incluso si su composición se coloca durante el destierro, la finalidad de Dtr no será la misma si se edita de una sola vez o si tiene varias ediciones, pues cada edición significa nueva orientación y nueva finalidad. En este apartado, quiero referirme a tres posturas concretas, representadas por tres autores, que han tratado expresamente el tema, y señalan tres direcciones significativas. Son M. Noth, H. W. Wolff y G. von Rad. Este apartado está en la línea de lo dicho más arriba sobre el «Punto focal de Dtr», si bien lo amplía y lo matiza.

a) Veredicto de condenación

Según M. Noth, Dtr estaría vuelta exclusivamente hacia el pasado. El autor o autores deuteronomistas habrían querido demostrar únicamente que la catástrofe del 587 a.C. era la conclusión lógica de la historia del pueblo, marcada por la infidelidad y el pecado. Dtr se limitaría, por tanto, a constatar el final de Israel como pueblo autónomo e independiente y a explicar las razones teológicas de este hecho. En esta hipótesis, Dtr se mantendría en una línea claramente negativa, sin alusión alguna a esperanzas positivas abiertas al futuro. Podemos expresar esto con palabras terriblemente pesimistas del propio Noth: «Dtr no ha escrito su obra para aliviar el tedio o satisfacer el interés por la historia nacional, sino para adoctrinar sobre el sentido genuino de la historia de Israel, desde la conquista de la tierra hasta la desaparición del antiguo estado; y este sentido se resume para

werk», ZAW 104 (1992) 333-348; C. Brekelmans, *Joshua XXIV: its place and function*, SVTP 43 (Leiden 1991) 1-9; A. F. Campbell, *The Study Companion to Old Testament Literature. An Approach to the Writings of Pre-exilic and Exilic Israel* (Wilmington 1989) 139-251; P. K. McCarter, *I Samuel; II Samuel*, AB 8-9 (Garden City 1980-1984); I. W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172 (Berlín / Nueva York 1988); B. Peckham, *The Composition of the Deuteronomistic History*, HSM 35 (Atlanta 1985).

él en el reconocimiento de que Dios ha actuado palpablemente en esta historia, al responder con exhortaciones y castigos a las deficiencias constantes y crecientes; y, finalmente, cuando aquellas se revelaron inútiles, con la destrucción total»[13].

Desde la perspectiva del destierro, cuando el pueblo lo ha perdido todo –ciudad santa, templo, rey, tierra y libertad–, la palabra de Dtr es rotunda y tajante: nuestros pecados han colmado el vaso de la paciencia divina y el veredicto de condenación ha caído sobre nosotros; sólo cabe aceptar el castigo de Dios. No hay lugar para la esperanza. De haber albergado alguna esperanza para el futuro –dice M. Noth–, el autor debiera haberlo manifestado en aquellos pasajes en que se habla, por ejemplo, del destierro (1 Re 8,44-53; 2 Re 17,7-23; 21,10-15). Algunos autores llaman la atención sobre el alcance de los últimos versículos de 2 Re 25,27-30, que hablan de la liberación de Jeconías como una puerta abierta a la esperanza. Pero M. Noth considera esta noticia demasiado banal e intrascendente como para fundamentar en ella ninguna garantía de futuro. Es cierto que Dt 4,29-31 y 30,1-10 apelan a la conversión de los desterrados y alimentan consiguientemente la confianza en un porvenir esperanzador. Pero, una vez más, M. Noth descarta estos llamamientos, calificándolos de adiciones posteriores sin alcance alguno para el conjunto de la obra.

b) Llamamiento a la conversión

Resulta difícil resignarse a aceptar la interpretación pesimista de M. Noth. Consideradas las cosas desde el punto de vista de los lectores, ya era mucho que el deuteronomista les razonara teológicamente el sentido de los trágicos acontecimientos que habían puesto fin, primero al reino del norte, y luego al del sur. Pero esto no era suficiente. No bastaba con explicar el sentido del pasado. Era necesario asimismo proyectar luz sobre el momento presente, lleno de incertidumbre y desesperanza. Dtr está calcada sobre los esquemas teológicos de la predicación profética; y los profetas, cuando recurrían al pasado, lo hacían llevados de la preocupación por encontrar una respuesta para los problemas que tenían planteados sus contemporáneos. No es probable, por tanto, que Dtr haya sometido a examen un período tan amplio de

[13] Tomado de J. L. Sicre, *Introducción al AT, op. cit.* 152.

la historia simplemente para constatar la desaparición de Israel y sus instituciones y para justificar el hecho desde el punto de vista teológico. No es probable que Dtr se haya contentado con explicar el pasado, sin tener una palabra interpelante y sin aportar una respuesta a las necesidades del momento presente.

En su estudio sobre el mensaje de Dtr, H. W. Wolff ha descubierto en ella un anuncio positivo para la generación del destierro, anuncio que ha definido como llamamiento a la conversión[14]. Esta lectura de Wolff está más en consonancia, no sólo con la predicación profética, que citábamos hace un momento, sino con la pedagogía y la teología de la historia de la salvación del AT en general. Según los historiadores-teólogos del AT, la historia de la salvación está hecha de pecado-castigo-conversión-salvación. Éste es, por ejemplo, el esquema que se descubre en Gn 2-11, donde a los pecados de Adán, de Caín, de los «hijos de Dios», y de los constructores de la torre de Babel, siguen sus correspondientes castigos, pero inmediatamente al castigo siguen la conversión y la salvación. A Adán y a Eva se les promete el triunfo de la descendencia de la mujer sobre la serpiente y su descendencia; a Caín se le distingue con una señal protectora que garantiza su inviolabilidad; el diluvio, desencadenado por la unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, no fue total, sino que Dios se reservó una familia como germen de una humanidad nueva; a los constructores de la torre de Babel, obligados a dispersarse en multitud de pueblos y lenguas sobre la faz de la tierra, se les prometió que en Abraham y su descendencia recobrarían de nuevo la unidad y la bendición. O sea, en la historia de la salvación, la última palabra no la tiene el castigo, sino la salvación. Este mismo esquema histórico-salvífico es el que preside el desarrollo de Dtr, como iremos viendo a lo largo de Jos-Re, sobre todo en el libro de los Jueces, construido precisamente sobre la secuencia pecado-castigo-conversión-salvación anteriormente señalada.

Aplicada esta secuencia al intervalo de tiempo que cubre Dtr, tendríamos las siguientes equivalencias. Desde la entrada en la tierra, sobre todo a partir de los jueces y, muy especialmente, a partir de los reyes, hasta la caída de Samaría y Jerusalén, es el tiempo de la degradación y deterioro progresivo (tiempo de pecado). A partir de la caída de Samaría-Jerusalén y del destierro,

[14] H. W. Wolff, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk», ZAW 73 (1961) 171-186 = *Geschichte zum AT* (Munich 1964) 308-324.

empieza el castigo. En este momento preciso de la historia, cuando Israel se hallaba cumpliendo el castigo, es cuando el deuteronomista escribe su historia. O sea, nos encontramos en el segundo tiempo de la célebre secuencia o esquema tetramembre. ¿Esperaba el deuteronomista que se repitiese el ciclo completo? Dicho en otras palabras, ¿esperaba éste la conversión del pueblo con la consiguiente salvación por parte del Señor? La respuesta parece que debe ser afirmativa. Según la dinámica general de Dtr, al castigo sigue siempre la conversión-salvación. Lógicamente, así debía de suceder también en este momento.

Un examen de Dtr nos confirma que efectivamente esto, que postula la lógica abstracta, se hace realidad en la vida concreta. Recorriendo por adelantado sus páginas, encontramos llamamientos a la conversión en varios momentos de la historia, algunos de ellos muy importantes:

• 1 Sm 7,3: «Samuel dijo a todo el pueblo de Israel: si queréis convertiros al Señor de todo corazón, quitad de entre vosotros los dioses y diosas extranjeros...»; en su calidad de profeta, Samuel llama al pueblo a la conversión, una conversión que debe traducirse en la adhesión al único Dios, renunciando a toda clase de idolos. Es ésta una doctrina típicamente deuteronomista, según veremos al hablar de la teología de Dt.

• 1 Re 8,33-35.46-53: Hasta cuatro veces se repite en estos versículos el llamamiento a la conversión, expresada con el término técnico hebreo *šub* (volverse a Dios, convertirse). Nos encontramos en un momento importante de Dtr, puesto que estos versículos pertenecen a la intervención de Salomón en la fiesta de la dedicación del templo. Los vv. 46-53, enmarcados dentro del contexto del destierro, reflejan bien los sentimientos de Dtr y sus destinatarios, que ven como única salida en este momento crítico de su historia la conversión a Dios.

• 2 Re 17,13: «El Señor repetía insistentemente a Israel y a Judá por medio de todos los profetas y videntes: Convertíos de vuestra mala conducta y guardad mis preceptos...»; al recordar a los desterrados el tema predilecto de los profetas (el llamamiento a la conversión), Dtr les está ofreciendo este camino como única tabla de salvación en este momento.

• 2 Re 23,25: «Ni antes ni después hubo un rey como él (Josías), que se convirtiera al Señor con todo el corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas...»; al presentar al pío rey Josías,

prototipo del rey perfecto, como la encarnación del ideal de la conversión, Dtr está haciendo un llamamiento implícito a la conversión de todo el pueblo, habida cuenta de la personalidad corporativa que forman el rey y sus súbditos.

• Dt 4,29-31; 30,1-10: Formulados en el estilo exhortatorio y homilético propios de Dt, estos versículos no sólo constituyen un llamamiento apremiante a la conversión, sino que al mismo tiempo señalan algunas de las características que ésta debe tener. No se pide tanto una conversión y una vuelta a las prácticas cultuales, cuanto tomar conciencia de la propia culpabilidad, pedir perdón y cambiar de conducta, abriendo los oídos a la voz de Dios que habla por Moisés y comprometiéndose a la observancia de las cláusulas de la alianza. Según la teología deuteronomista, este tipo de conversión es obra no sólo del esfuerzo humano, sino que sobre todo es una gracia de Dios, un don que el pueblo espera confiadamente, apoyado en la fidelidad de Dios a las promesas hechas a los patriarcas (Dt 4,31).

c) Llamamiento a la esperanza

Dtr está vuelta hacia el pasado, en cuanto que trata de dar una respuesta a los trágicos acontecimientos recientes; encierra asimismo un mensaje para el momento presente, según acabamos de ver. ¿Abriga también alguna esperanza para el porvenir? Según Gerhard von Rad, la respuesta debe ser abiertamente positiva[15]. Dtr –dice Von Rad– no es una historia profana, ni tampoco una descripción de la fe o de las instituciones de Israel, sino la historia de la palabra dinámica y eficaz de Dios según se realiza en la vida de Israel. Ahora bien, esta palabra es doble. Por una parte, Dios ha pronunciado una palabra de amenaza y maldición, que se halla consignada sobre todo en Dt 28,15-68, palabra que se cumplió en la caída y destrucción de Samaría y de Jerusalén. Así pues, en su aspecto negativo y punitivo, la palabra de Dios es palabra que condena, es palabra como ley. Pero Dios ha pronunciado también una palabra positiva de promesa y es-

[15] G. von Rad no comparte la teoría de M. Noth acerca de una gran historia deuteronomista. Sí la comparte en lo referente a los libros de los Reyes, aunque se separa de este autor por el horizonte de esperanza que descubre, sobre todo, en 2 Re 25,27-30; cf. «Die deuteronomistiche Geschichtstheologie in den königsbüchern», en *Deuteronomium-Studien*, FRLANT 40 (Gotinga 1947) 52-64; trad. cast. *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1975) 177-189.

peranza, que se halla expresada sobre todo en la profecía de Natán (2 Sm 7). Es la palabra que salva, la palabra como evangelio.

La palabra-evangelio tiene que cumplirse lo mismo que la palabra-ley. La profecía de Natán era la antorcha que irradiaba luz y esperanza en los momentos críticos. Mientras no se apague la «lámpara de David», no hay nada irremediablemente perdido (2 Sm 21,17; 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19). El exilio mismo no consigue borrar la esperanza de Dtr. Von Rad subraya el significado y alcance que tienen en el conjunto global de Dtr los versículos finales, referentes a la rehabilitación de Jeconías en pleno destierro: son como una puerta abierta a la esperanza (2 Re 25,27-30). Von Rad destaca la importancia de la profecía de Natán, a la vez que llama la atención de los lectores, invitándoles a fijarse en su carácter promisorio y en su formulación graciosa e incondicional. Natán habla en nombre de Dios y se dirige a David en estos términos: «Yo seré para él (Salomón) padre y él será para mí hijo. Si hace el mal, yo lo corregiré con varas y golpes, como suelen hacer los hombres, pero no romperé mi alianza con él, como lo hice con Saúl, a quien aparté de mi presencia. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre en mi presencia; tu trono durará eternamente» (2 Sm 7,14-16).

Frente a la alianza del Sinaí, que era bilateral y onerosa, la alianza davídica –al igual que la patriarcal– es unilateral y graciosa. Ese carácter gratuito y promisorio está acentuado por la afirmación, repetida dos veces, de que la alianza de David será eterna. Si bien se exige la obediencia al Señor por parte de los reyes, hijos y sucesores de David, sin embargo esta obediencia no se considera como condición de la que dependa la continuidad de la alianza. La alusión al castigo del hijo (o hijos) de David (vv. 14-15) tiene precisamente la finalidad de reforzar la afirmación de que el pecado de Salomón y sus sucesores no podrá invalidar ni anular nunca la alianza. El fracaso de la dinastía de Saúl no se repetirá con David y su dinastía. Según ha demostrado D. J. McCarthy[16], la profecía de Natán es pieza clave en Dtr. Es un eslabón importante dentro de la cadena de discursos y reflexiones teológicas, que forman las grandes articulaciones del armazón de la obra deuteronomista. De la importancia que Dtr concede a la profecía de Natán hablan claro las catorce referencias que hace de

[16] D. J. McCarthy, «II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History», JBL 84 (1965) 131-138.

ella a lo largo de Reyes, unas explícitas y otras implícitas (1 Re 2,4.45; 3,6-7.14; 5,5; 6,12; 11,32.34.36.39; 15,4-5; 2 Re 8,19).

Dado el carácter apodíctico y absoluto de la promesa y dada la relevancia que el autor le concede en el conjunto de la obra, debemos concluir lógicamente que Dtr tenía razones suficientes para esperar en el futuro y para expresar esta esperanza a través de su historia. Cierto, la nación se encontraba en ruinas, muchos israelitas estaban desterrados y el rey se hallaba encarcelado. En estas circunstancias, el autor deuteronomista no podía esperar el cumplimiento de la palabra-evangelio a corto plazo. Todo hace pensar que es en este momento cuando las esperanzas dinásticas sufrieron un proceso de transformación, a través del cual fueron pasando del nivel histórico al plano idealizado de la esperanza mesiánica. De hecho, la edición –o ediciones– de Dtr coincide con los oráculos mesiánicos de los libros proféticos. Así, Jr 23,5-6 e Is 55,3 están fechados los dos en torno el tiempo del destierro. Y contemporáneo de Dtr es también Ezequiel, cuya segunda parte cuenta con numerosos textos mesiánicos y escatológicos.

6. *Cuestiones abiertas*

Al hilo de lo escrito hasta aquí, el lector habrá podido comprobar que nos movemos casi siempre en medio de teorías e hipótesis de trabajo. La misma existencia de Dtr está avalada por un reconocimiento muy generalizado en el mundo bíblico, pero hay autores de la solvencia de Eissfeldt, von Rad y Westermann que la niegan totalmente o sólo admiten ciertos puntos.

Una cuestión muy debatida, que ya se ha hecho presente en las páginas anteriores, y se hará mucho más patente en los capítulos que vienen a continuación, es la referente a las fuentes o materiales preexistentes que el deuteronomista tuvo a su disposición a la hora de componer la obra. ¿Cuáles y cuántas eran esas fuentes? ¿Cuál fue su génesis y proceso de formación? ¿Y la extensión, entidad y autonomía de cada una de ellas? ¿Y su valor histórico?

Otro capítulo que da lugar a posturas muy plurales es el que se refiere al trabajo redaccional, llevado a cabo por el autor o autores deuteronomistas sobre los materiales recibidos. Existe aquí un amplio abanico, desde los que sobrevaloran los materiales preexistentes y rebajan el papel de los redactores deutero-

nomistas hasta convertirlos en meros colectores de tradiciones, hasta los que devalúan las fuentes recibidas y magnifican el trabajo redaccional de esos autores, hasta convertirlos prácticamente en los creadores de Dtr.

Sigue abierto el interrogante que planteábamos más arriba sobre el número y la datación de ediciones que conoció Dtr. Por vía de ejemplo, podemos referirnos a una de las últimas hipótesis propuestas. Se debe a Thomas C. Römer, profesor de la Universidad de Lausana[17]. Este autor insiste en los aspectos sociológicos, históricos e ideológicos, pues cree que no siempre se han tenido suficientemente en cuenta. Apoyado en estos criterios, distingue tres momentos en la transformación de Dtr. A Römer le gusta más hablar de transformación que de formación, como lo indica el título mismo de su trabajo.

Según este autor, el primer momento, anterior al destierro, coincide con el reinado de Josías. En este momento tiene lugar una producción literaria, calificada de «literatura de propaganda». Entre los títulos principales figurarían, por ejemplo, el libro de los Reyes, precedido posiblemente de la historia de la ascensión de David al trono (1 Sm 16-2 Sm 7), que tendría la finalidad de presentar a Josías como la reencarnación de David; el libro de Josué, precedido quizás de algunas partes de Dt, que tendrían la finalidad de presentar el poderío de Yahvé como una réplica del poderío del Dios Asur, y las acciones militares de Josías como una réplica de la conquista de la tierra prometida. Además de estos títulos integrados en Dt-Re, habrían visto la luz otras obras del mismo tenor, por ejemplo, la primera edición de una vida de Moisés, incorporada luego a los libros de Ex y Nm.

El segundo momento –siempre según Römer– coincide con la destrucción de Jerusalén y el destierro. Desde el punto de vista social, histórico e ideológico, el optimismo de los buenos tiempos de Josías se ha transformado en pesimismo. Desde el punto de vista literario, la «literatura de propagada» se ha transformado en «literatura de crisis». La edición exílica de Dt-Re se propondría interpretar este momento traumático y proporcionar al pueblo las claves que le permitieran situarse ante las nuevas circunstancias históricas, claves por cierto de signo negati-

[17] T. C. Römer, *Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On «Book-Finding» and other Literary Strategies*, ZAW 109 (1997) 1-11.

vo, en la misma línea de M. Noth, según vimos más arriba. En este segundo momento habría tenido lugar la adición de 2 Re 22-23, calificado por él como el «mito fundacional de la corriente deuteronomista». Römer distingue entre el relato de la reforma de Josías y el relato del hallazgo del libro de la ley, que habría sido añadido en un momento posterior. Esta adición significaría una nueva transformación de largo alcance, pues supondría le sustitución del templo y de la profecía por el «libro».

El tercer y último momento coincidiría con el postexilio. Junto con otros autores, Römer cree que la actividad literaria postexílica en relación con Dtr ha debido de ser más importante de lo que se piensa generalmente. Según Römer, las últimas palabras de Dtr (2 Re 25,27-30), que hablan de la liberación de Jeconías, rey de Judá, y de su rehabilitación hasta el punto de ser admitido a compartir la mesa con el rey de Babilonia, evocan las figuras de José y Mardoqueo. En los tres casos se trata de judíos exiliados que son elevados al segundo puesto después del rey en cortes extranjeras. En los tres casos el acceso a ese segundo puestos se realiza mediante el rito simbólico de cambiarles los vestidos por otros nuevos, con las insignias y atributos de mando (cf. Gn 41,40,42; Est 6,10-11; 8,15; 10,3; 2 Re 25,28-29). Todas estas circunstancias nos llevan al período persa. Dicho con palabras de Römer, se ha producido la tercera transformación, se ha pasado del exilio a la diáspora. Por tanto, según este autor, la última redacción de Dtr habría tenido lugar en el postexilio.

Sea como fuere, Dtr sigue planteando interrogantes no sólo de orden histórico y literario, sino también en el terreno teológico. Los autores se siguen preguntando por los motivos y presupuestos teológicos que están detrás de Dtr. Se siguen preguntando por los temas y líneas de fuerza que articulan y vertebran esta historia. Como hemos visto ya en el apartado anterior, al estudiar la finalidad de Dtr, lo más claro de todo es que las posturas de los autores sobre el particular siguen siendo plurales y diversas.

7. *Trabajo personal*

Para un ulterior trabajo personal, propongo la lectura de dos trabajos en lengua castellana, diversos y complementarios. En primer lugar, remito al lector al boletín bibliográfico publicado en *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 361-415 por José Luis Sicre con el título «La investigación sobre la historia deuteronomista desde Martin Noth a nuestros días». Vale la pena que toda persona interesada en el tema ten-

ga en cuenta las 55 páginas que comprende este trabajo. Es el estudio más completo que tenemos en castellano sobre los aspectos generales de Dtr. Más aún, es la única publicación castellana que resume detalladamente la teoría de M. Noth sobre Dtr. Le dedica 21 páginas. Después de esta exposición, el autor presenta las reacciones que se han ido produciendo en la segunda mitad del s. XX frente a los postulados de M. Noth. Aquí, a lo largo de 20 páginas expone las distintas hipótesis existentes sobre materiales, ediciones y finalidad de Dtr. Finalmente, destaca la importancia e influencia ejercida por M. Noth, para terminar con una extensa bibliografía sobre Dtr. El mismo autor, J. L. Sicre, había escrito ya páginas bellas, solventes y pedagógicas sobre Dtr en su *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992) 129-176. Muchas de ellas las retoma en el boletín bibliográfico de 1996; entre las no recogidas aquí, merecen especial atención las que dedica a presentar el proceso de composición y redacción de Dtr bajo la forma de una historia en cuatro actos. Es una presentación novelada, amena y sencilla, que puede ayudar al lector a clarificar sus ideas en este campo de la crítica literaria, un tanto complicado (pp. 131-149).

Mi segunda propuesta de lectura se refiere a otro maestro que domina el arte de hacer fáciles las cosas difíciles. Se trata de R. Michaud, según lo demuestran sus publicaciones de divulgación sobre los patriarcas, José y Moisés, respectivamente. Este biblista tiene publicada y traducida al castellano una pequeña obra de divulgación sobre los libros que integran Dtr, la cual constituye una buena guía para el trabajo personal: «De la entrada en Canaán al destierro en Babilonia. Historia y teología», *Buena Noticia* 13 (Estella 1983). Estructura además todo su estudio en torno a una tesis muy interesante, referente a las dos grandes corrientes teológicas del AT: la mosaica, enraizada en las tribus josefitas (centro del país), y la davídica, enraizada en las tribus judaítas (sur). Según Michaud, Dtr llevaría a cabo la integración de estas dos tradiciones teológicas, encabezadas por los binomios «Moisés-Sinaí» y David-Sión», respectivamente.

8. *Bibliografía*

En esta bibliografía no se repiten los títulos que han sido ya suficientemente presentados en los párrafos anteriores y cuya referencia exacta se encontrará en las notas a pie de página. Me limito a presentar algunas de las pocas obras existentes sobre el tema en lengua castellana, así como dos estudios sobre la historia de la investigación en francés. Con ello el lector interesado podrá adentrarse en el campo de la investigación y de las discusiones actuales sobre el tema.

• G. Minette de Tillesse, «Martin Noth et la «Redaktionsgeschichte» des Livres historiques», en Ch. Havret (ed.), *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament* (Bruselas 1967) 51-75.

• J. Vermeylen, *El Dios de la Promesa y el Dios de la Alianza*, Presencia teológica 60 (Santander 1990); estudia el proceso de formación y crecimiento del AT desde el punto de vista literario y teológico a través de sus cuatro grandes etapas: a) antes del exilio; b) en el exilio; c) durante el período persa; d) en la época helenista. Es útil para seguir el proceso de formación de Dtr.

• J. L. Sicre, «La Historia Deuteronomista», en *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992) 129-176.

• F. J. Stendebach, «Los Profetas Anteriores», en *Introducción al Antiguo Testamento*, Biblioteca de Teología 19 (Barcelona 1994) 162-196. En 35 páginas densas y concisas resume los dos grandes estratos literarios y teológicos que se distinguen en Dtr: a) las tradiciones preexistentes (165-182); b) las reelaboraciones deuteronomistas (182-196).

• J. L. Sicre, «La investigación sobre la Historia Deuteronomista desde Martin Noth a nuestros días», EB 54 (1996) 361-415; además de las bondades que señalábamos más arriba, este trabajo de Sicre contiene una amplia bibliografía (137 títulos), todos ellos en lenguas extranjeras; sólo se señala uno en español, que además toca Dtr muy tangencialmente.

• A. de Pury / T. Römer / J.-D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deuteronomiste à la lumiére des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34 (Ginebra 1996); quince especialistas procedentes de Francia, Alemania, Italia, Irlanda, Estados Unidos, Israel y Suiza, bajo la coordinación de las cuatro facultades de Teología de habla francesa de Suiza (Friburgo, Neuchâtel, Lausana y Ginebra), revisan y ponen al día lo dicho por la ciencia bíblica sobre la historia y los libros históricos del AT durante el último cuarto de nuestro siglo.

III. EL DEUTERONOMIO

1. *Aspectos generales*

Desde el punto de vista literario y teológico, el libro del Deuteronomio se acopla mejor con los libros que le siguen (Jos-Re) que no con los que le preceden (Gn-Nm). Así lo hemos afirmado en el párrafo anterior y así lo iremos comprobando en los capítulos que vienen a continuación. Sin embargo, en esta *Introducción al Estudio de la Biblia*, como en otras muchas, Dt no se estudia con los llamados libros históricos, sino con el Pentateuco. Ello se debe a la fuerza de la tradición tanto judía como cristiana, que siempre ha incluido Dt dentro de la Torah o Pentateuco. Con todo, es obligado recordar aquí algunas ideas generales, así

como recordar y señalar algunos de los principios teológicos de Dt, habida cuenta de la gran importancia e influencia que tiene este libro en la historia deuteronomista, hasta el punto de ser colocado a la cabeza de la misma. En él se sientan las bases y los criterios que van a servir de canon o vara de medir, para ver si la historia del pueblo y la conducta de sus mandatarios se ajusta o no a las cláusulas de la alianza. No en vano, el núcleo central de Dt es un código de leyes, entre las que ocupan lugar preeminente las referentes a los jueces, los reyes, los sacerdotes y los profetas (Dt 16,18-18,22), instituciones todas que desempeñan un papel importante en los libros de Dtr (Jueces, Samuel y Reyes)[18].

a) Arquitectura de Dt

En la arquitectura global de Dt se descubren dos estructuras superpuestas: la estructura-testamento y la estructura-alianza. Tal como lo tenemos actualmente, Dt está construido sobre tres discursos pronunciados o, mejor dicho, puestos en boca de Moisés a modo de testamento-alianza en vísperas de su muerte: 1) 1,6-4,44: discurso inaugural, que cumple un triple cometido; resume la historia de Israel desde su estancia en el Sinaí (Horeb) hasta su llegada al Pisgá (Nebó), deja constancia de que con Josué empieza una nueva etapa (Dt 3,28) y sirve de introducción no sólo al libro de Dt sino a toda Dtr, que abarca desde Moisés al destierro. Este primer discurso es obra del autor deuteronomista. 2) 4,45-28,68: el segundo discurso, que también se remonta hasta el monte Horeb, es el marco dentro del cual se encuentra el conocido código deuteronómico (Dt 12,11-26,15); 3) 29-30: construido sobre el esquema «alianza», este tercer discurso es obra del autor deuteronomista, lo mismo que el primero. Consta de cuatro secciones: a) prólogo histórico (29,1-8); b) conclusión de la alianza, que se convierte en fuente de bendición o de maldición, según se cumpla o no (29,9-28); c) el destierro como castigo y el retorno como gracia (30,1-10); d) llamamiento a optar por la alianza (30,11-20).

Los cc. 31-34 agrupan elementos de procedencia y fechas diferentes; son la conclusión del Pentateuco actual y tienden el puente entre Dt y Jos-Re, en la misma línea de Dt 1-4.

[18] Para una introducción detallada sobre el Deuteronomio y sobre el conjunto de los libros que forman el Pentateuco, véase el volumen 3a de esta colección, próximo a salir.

b) El «libro de la ley»

Según una tradición, que se remonta hasta los Santos Padres y ha puesto de actualidad en los tiempos modernos W. M. L. de Wette[19], el «libro de la ley» encontrado en el templo de Jerusalén el año dieciocho del reinado de Josías (622 a.C.) sería el libro del Deuteronomio en su primera edición, conocido como el *Urdeuteronomium* o *Proto-deuteronomio*, que comprendía fundamentalmente los cc. 5-28 de Dt actual. Ésta parece ser la conclusión que se desprende de la comparación del «libro de la ley» (2 Re 22-23) con Dt y que puede resumierse en estos puntos: en ambos libros se prescribe y se lleva a cabo la centralización del culto en el único lugar elegido por Dios para hacer habitar en él su nombre (Dt 12); en ambos libros se habla de las mismas maldiciones para los que incumplen la ley (Dt 28), maldiciones que se citan en 2 Re 22,16-17 y provocan honda reacción en el rey (2 Re 22,11-13); la mayor parte de las medidas que lleva a cabo la reforma de Josías son las que contempla Dt; la alianza que sellan el rey y el pueblo con el Señor después de la solemne lectura del libro de la ley (2 Re 23,3) es un concepto básico y central en Dt; se restaura la celebración de la pascua según la prescripción del «libro de la alianza» (2 Re 23,21; Dt 16,1-8), fiesta que no se celebraba desde los días de los Jueces (2 Re 23,22-23); el retrato que hace 2 Re 23,25 del rey Josías está diseñado con palabras tomadas de Dt y encaja además perfectamente con la imagen del rey ideal que traza Dt 17,18-20.

c) Un marco legal: Dt y el «libro de la ley»

Dentro del cuadro global de Dtr, el redescubrimiento del «libro de la ley» en tiempo de Josías responde al esquema literario-teológico llamado de inclusión, muy frecuente en la Biblia. En efecto, toda la historia deuteronomista queda incluida dentro de la ley, que se hace presente al principio y el final. La ley es proclamada por Moisés al principio de la historia como norma y como condición (Dt): si practicáis la ley, poseeréis la tierra y nadie os desalojará de ella jamás; pero, si la violáis, seréis expulsa-

[19] W. M. L. de Wette, *Dissertatio critica exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur* (1805); ya antes que De Wette manifestaron esta opinión Jerónimo, Crisóstomo, Procopio de Gaza, Hobbes y Lessing; cf. R. Smend, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament* (Basilea 1958) 32-36.

dos de la tierra. Esta tesis es la música de fondo que suena una y otra vez a lo largo de Dtr en todas y cada una de sus etapas. Finalmente, el redescubrimiento de la ley en tiempo de Josías (2 Re 22) cierra la gran inclusión con el siguiente mensaje: éstas eran las condiciones para permanecer en la tierra; si las hubieseis observado, estaríais en la patria, pero como las habéis incumplido, os encontráis en el destierro. Así pues, Dtr es la demostración de una tesis, cuyas premisas se enuncian en la ley inicial (Dt) y cuya conclusión se hace patente en la ley final («libro de la ley»). Esta dimensión justiciera del «libro de la ley» está avalada oficialmente por la interpretación de la profetisa Julda (2 Re 22,16-17).

d) Carta magna de la reforma

Pero Dt no sólo habla de maldiciones, contiene también bendiciones (Dt 28,1-14). No todo es en él negativo, tiene también una dimensión positiva. Nació con aires renovadores y reformadores. De hecho, inmediatamente después de su aparición se convierte en el paradigma y referente principal de la reforma de Josías. Puede ser calificado como la carta magna de la reforma. Más aún, puede ser considerado como el punto de arranque o embrión germinal del canon del AT. Al erigirse en punto de referencia y principio inspirador de la reforma, se convierte en la medida de lo que hay que creer y en la norma de lo que hay que obrar. Según la sugerencia de T. C. Römer, que apuntábamos más arriba, la aparición de Dt en un momento tan crucial de la historia de Israel significa que el templo y la profecía van a ser sustituidos por el «libro».

A pesar de su afinidad con los profetas, una de sus fuentes de inspiración, Dt concibe la reforma no tanto por vía de proyección hacia el futuro cuanto por vía de fidelidad al pasado. Jeremías, por ejemplo, habla de una nueva alianza, destinada a sustituir a la del Sinaí (Jr 31,31-34). En cambio, Dt propugna la vuelta a las fuentes, el retorno a las raíces. Ha recurrido incluso a la retroyección, una figura teológico-literaria que retrotrae al pasado los acontecimientos del presente. En vez de hablar en primera persona y dirigirse directamente a sus destinatarios (los israelitas de los siglos VII-VI a.C.), los autores de Dt han puesto sus discursos y sus leyes en boca de Moisés, que vivió seis o siete siglos antes. Esta ficción literaria no sólo busca efectos estéticos sino también teológicos. En nuestro caso concreto, se quie-

re colocar el código deuteronómico y todo el programa de la reforma deuteronómica bajo la sombra y la autoridad de Moisés, el legislador por antonomasia.

«No debe sorprender que en este momento, en el que por todas partes se veían sacudidos los cimientos de la vida, se haya producido un golpe de timón para salvar al organismo social de la conmoción creciente que venía padeciendo. En tales circunstancias, los espíritus se volvían con nostalgia hacia el pasado intentando encontrar allí un principio de vida, de prosperidad y de estabilidad»[20]. Con esas palabras Albright recuerda que en este momento en Egipto la dinastía XXVI saíta intentaba restaurar la edad de las pirámides. Los artistas resucitaban los antiguos cánones y los escribas imitaban el estilo arcaico. En Asiria, hacía poco que Sargón II y Asurbanipal habían reunido en sus bibliotecas numerosos documentos del pasado. Como se ve, Dt reunía las mejores cualificaciones y circunstancias para convertirse en el canon o vara de medir con la que confrontar la historia para *ver si ésta daba o no la justa medida. Ése es el papel que Dt* desempeña al comienzo de Dtr. Desde el mismo comienzo Dt presenta los principios y criterios a partir de los cuales van a ser evaluados y juzgados los acontecimientos, junto con sus protagonistas, que irán desfilando por los libros que vienen a continuación (Jos-Re).

2. *Principios teológicos de Dt*

Un Dios, un santuario, un pueblo, una elección, una alianza, una ley, una tierra: éstos son los siete principios más sobresalientes que forman el tejido teológico de Dt. Uno de los acentos más constantes que se descubren en sus páginas es la preocupación por la unidad, sobre todo la unidad referida a Dios, a la fe, al culto, al santuario y al pueblo. Tal insistencia deja entrever que en todas estas áreas no se había conseguido la unidad deseada. Éste era precisamente uno de los objetivos que los autores de Dt se proponían conseguir con su escrito. Hasta el momento, Israel no poseía una tradición religiosa plenamente unificada. Más bien existían distintas tradiciones religiosas locales, que compartían intereses y objetivos comunes, pero sin llegar a la integración y unificación total. Existían diferencias, sobre todo, entre las tradiciones religiosas y políticas de las tribus del norte y las del sur.

a) Un Dios

La reforma de Josías, cuya carta magna es Dt, tiene mucho de cruzada monoteísta. Se suele pensar que el primer monoteísta fue Moisés. Incluso se le presenta como el fundador del monoteísmo, pero la realidad no es así. Propiamente hablando, Moisés fue sólo un henoteísta o un monólatra, es decir, desde la revelación del yahvismo, dentro del pueblo elegido no se admitían más dioses que Yahvé, pero no se excluía que los demás pueblos tuviesen también sus dioses. Por ejemplo, el dios de los amonitas era Milcón el de los moabitas, Kemós, etc. Se tenía la convicción de que cada pueblo tenía su panteón, presidido por un dios principal. En Israel, han sido los profetas quienes, con la ayuda de lo Alto y mediante su propia reflexión, más han profundizado en el conocimiento de Yahvé como Dios único, señor de todos los pueblos y creador de todo el cosmos. Los profetas llegaron a la conclusión de que los dioses paganos no son más que vacío y vacuidad, troncos de madera y bloques de piedra (Dt 4,28). Probablemente, es a partir de la reforma de Josías cuando ya se puede hablar de monoteísmo en el sentido estricto de la palabra. Se suele citar Os 13,4 como el primer texto bíblico abiertamente monoteísta: «Yo soy Yahvé, Dios tuyo desde Egipto. No conocerás ningún otro dios fuera de mí. No hay más salvador que yo». Muy afines a este texto de Oseas son las proclamaciones monoteístas de Dt: «Yo soy Yahvé tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud. No habrá para ti otros dioses delante de mí» (5,6-7); «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es solamente uno. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» (6,4-5).

Estas profesiones de fe resumen el sentido de la vida cultual y de toda la vida en general del pueblo de Israel. Yahvé no puede ser identificado con ningún otro dios. Yahvé es el único Dios. En el reconocimiento de esta unicidad radicaba la esencia de la vida religiosa de Israel. Yahvé no puede ser confundido ni equiparado con otras divinidades. El israelita se debe enteramente a Yahvé y bajo ningún pretexto puede compartir su corazón con otros dioses. Una prueba de la radicalidad y urgencia de la fe de Dt en la unicidad de Yahvé como Dios único se deja entrever en la intransigencia que muestra respecto de las religiones paganas, a las que quiere raer de la tierra, haciendo desaparecer incluso a los pueblos cananeos que las profesan, para cortar de raíz toda contaminación (cf. Dt 7,1-6.16.25-26; 12,29-31). Las duras acusaciones de

Dt contra la idolatría, repetidas una y otra vez, son otra manera de afirmar el dogma de la unidad de Dios (cf. 6,14; 8,19-20; 13).

b) Un santuario

«Sólo frecuentaréis el lugar elegido por el Señor vuestro Dios, de entre todas las tribus, para poner allí la morada de su nombre. Allí ofreceréis vuestros holocaustos y sacrificios, vuestros diezmos y las ofrendas reservadas de vuestras manos...» (Dt 12,5-6).

Junto con Dt 12, se leen en el libro otra media docena de textos que proclaman a Jerusalén con su templo como el único lugar en el que puede y debe el pueblo ofrecer a Dios el sacrificio y la liturgia oficial (14,22-29; 15,19-23; 16; 17,8-13; 18,1-8; 26,2-15). Las fórmulas empleadas –«lugar elegido por Dios para poner en él la morada de su nombre», «para morada de su nombre», «donde hacer memorable su nombre»– de suyo no son exclusivas de Jerusalén. En otros libros de la Biblia se emplean también para referirse a otros lugares santos elegidos asimismo por el Señor, por ejemplo, el santuario de Silo (Jr 7,12). En Dt, sin embargo, estas fórmulas designan exclusivamente a Jerusalén. La centralización del culto en un solo lugar, con exclusión expresa de todos los demás, equivalía a afirmar, por lo menos implícitamente, que el Señor es uno y único (Dt 6,4). Afirmar y salvaguardar la unicidad de Dios era sin duda el objetivo último que se proponían los autores de Dt al promulgar esta ley. No les movían tanto razones de orden ritual o litúrgico cuanto de carácter dogmático, es decir, defender la religión yahvista y el monoteísmo de las influencias y contaminaciones paganas a que se veían sometidos en los santuarios de provincias. De ahí que la reforma de Josías, interpretando fielmente la letra y el espíritu de Dt, hiciese desaparecer todos los santuarios esparcidos por el país, tanto los paganos como los yahvistas.

Es posible que, en las primeras redacciones de Dt, la ley del santuario único no se refiriese a Jerusalén, sino a algunos de los lugares santos del norte, donde parece que conoció sus primeros pasos Dt, por ejemplo Siquén (cf. Dt 11,29-30; Jos 8,30-35) o Silo (cf. Jr 7,12). En todo caso, Jerusalén, que ya tenía tanta relevancia como ciudad santa por ser la sede del arca, recibe su espaldarazo definitivo de la mano de la teología y la legislación deuteronómicas, convertidas en realidad concreta por obra de la

reforma de Josías. Esto explica la profunda conmoción que sacudió al pueblo cuando vio destruidos y convertidos en un montón de ruinas la ciudad santa y el templo.

c) Un pueblo

«Éstas son las palabras que dirigió Moisés a todo Israel el otro lado del Jordán...» (Dt 1,1). El destinatario de Dt es todo el pueblo, considerado como una unidad y una comunidad sin diferencias familiares, tribales o sociales. No es un pueblo cualquiera, es el pueblo de Dios, pueblo santo, consagrado, separado, reservado el Señor: «Si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,5-6, texto de sabor claramente deuteronómico). La misma idea se encuentra formulada en términos muy precisos por la tradición anterior: «Desde las altas rocas lo veo, desde las colinas lo contemplo: es un pueblo que vive aparte y no se cuenta entre las naciones» (Nm 23,91). Dt lo dice con estas palabras: «El Señor se compromete a aceptar lo que tú le propones: que serás su propio pueblo, que guardarás todos sus preceptos, que él te elevará en gloria, nombre y esplendor por encima de todas las naciones que ha hecho, y que serás el pueblo santo del Señor» (26,18-19).

d) Una elección

Primero suele ser la realidad de las cosas y luego se lleva a cabo su elaboración teológica. Así ha ocurrido en el AT con la elección. Primero tiene lugar la elección del pueblo, del rey, de Jerusalén, etc., y sólo más tarde la escuela deuteronomista elabora la teología de la elección. Los autores de Dt han acuñado incluso una terminología teológica propia para hablar de la elección mediante el grupo lingüístico hebreo *bahar*.

Lo que más destaca en Dt es la elección de Jerusalén como ciudad santa. Le dedica hasta una veintena de textos, localizados todos ellos, menos 31,11, en el código deuteronómico (Dt 12-26). También habla de la elección del rey y del sacerdocio levítico (17,15; 18,5; 21,5).

Lugar relevante ocupa la elección del pueblo, que encuentra expresión en textos de gran belleza, como el siguiente: «Tú

eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad personal. Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue porque seáis el pueblo más numeroso de todos los pueblos, siendo así que sois el más pequeño, sino que únicamente por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres, por eso os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la esclavitud, del dominio del faraón» (7,6-8). Por la elección, Israel se convierte en el pueblo de Dios, pueblo consagrado al Señor, hijo de Dios, propiedad personal del Señor y lote de su heredad (Dt 14,2; 32,5.9.18). Además, Dt pone mucho énfasis en la gratuidad de la elección. Israel ha sido elegido, según acabamos de ver, no por ser el pueblo más numeroso ni por ser el mejor, ya que es el más pequeño de todos y una nación de dura cerviz (Dt 9,4-6), sino por puro amor. El amor de Dios como principio de elección y garantía de salvación fue introducido en la historia de la revelación por el profeta Oseas. De Oseas pasó a Dt. La afinidad y dependencia de Dt respecto de Oseas es un hecho reconocido por todos los autores.

e) Una alianza

La idea de la alianza es tan consustancial a Dt, que no sólo el contenido, sino la misma estructura literaria o arquitectura global del libro presenta los perfiles propios de alianza o pacto, tal como nos son conocidos por los pactos o tratados internacionales del antiguo Oriente. En Dt se dan cita las tres grandes alianzas del AT: la alianza patriarcal (Gn 15; 17), la de Moisés-Sinaí (Ex 19-24) y la de David (2 Sm 7; 23,5). Pero de las tres alianzas, la que tiene mayor relevancia en Dt es la del Sinaí (Horeb). El mismo libro de Dt está presentado como un añadido o complemento de la ley-alianza del Sinaí. Éste es, a su vez, el sentido de la palabra «Deuteronomio» (segunda ley-alianza), aunque el término como tal sea la traducción equivocada de la expresión hebrea «copia de la ley» de Dt 17,18.

Dt establece su vinculación con la alianza del Sinaí por dos caminos. Primero, por vía de actualización: «El Señor nuestro Dios hizo alianza con nosotros en el Horeb (Sinaí). No hizo esa alianza con nuestros padres sino con nosotros, con los que estamos vivos hoy aquí. Cara a cara habló el Señor con vosotros en la montaña desde el fuego; yo mediaba entonces entre el Señor y vosotros, anunciándoos la palabra del Señor, porque os daba miedo

aquel fuego y no subisteis a la montaña» (Dt 5,2-5). El segundo camino ideado por los autores de Dt fue crear una segunda alianza en el país de Moab (Dt 29-30), asociándola estrechamente con la del Monte Horeb (Sinaí). De esta manera distribuyen la legislación de Moisés en dos marcos complementarios: colocan el decálogo en el marco de la alianza del Horeb (Dt 5) y el código deuteronómico en el marco de la alianza de Moab (Dt 28,69).

El recuerdo de los patriarcas y de su alianza se halla también presente en Dt. Según Dt, Yahvé es el «Dios de los padres» (1,11.21; passim). Fue a ellos a quienes prometió bajo juramento la donación de la tierra (1,8.35; 6,10; 8,1; passim). Ha sido por amor a los padres, por lo que Dios eligió y liberó a Israel (4,37; 7,8). Sólo de los padres se enamoró el Señor y, porque los amaba, hizo alianza con ellos (4,31; 7,12). La alianza patriarcal aparece referida a la del Horeb, como la promesa hace referencia a cumplimiento. La alianza patriarcal no representa una tradición autónoma, sino que está relacionada con la alianza del Horeb, la única que se alza con personalidad propia en el centro de Dt. Aquí radica también la relevancia de Moisés, mediador de la alianza y gran legislador. Él es quien ocupa el centro del escenario.

Tampoco pasa por alto Dt la institución monárquica (Dt 17, 14-20). Cierto, no habla explícitamente de la alianza de David, pero sí tiene presente la «ley o estatuto del rey» y su elección. La monarquía se funda sobre la elección del rey por parte de Dios (Dt 17,15), lo mismo que la elección es también el fundamento de la existencia del pueblo (Dt 4,32-38).

f) Una ley

Dt es el libro de la ley, pero no es un libro legalista. Siempre ha llamado la atención de los biblistas el tono parenético y exhortatorio de Dt, más propio de un predicador que de un legislador. Se ha dicho que Dt es «una ley predicada» (von Rad). Recuerda el estilo de la literatura sapiencial, donde el padre o el maestro comparten sus instrucciones con los hijos-discípulos. Incluso la parte central del libro (Dt 12-26) no presente ni la forma literaria, ni el ordenamiento jurídico propios de un código de leyes. Las diferentes materias tratadas, tomadas muchas de ellas del «código de la alianza» (Ex 20-23), adoptan más bien la forma de enseñanzas, acompañadas de exhortaciones, llamamientos, consejos y advertencias.

La ley o, mejor dicho, la *torah*, como la llama la Biblia, ni es carga ni freno. La finalidad de la ley bíblica no es imponer obligaciones caprichosas ni restricciones arbitrarias, sino señalarle a Israel el camino de la felicidad y de la vida. De manera reiterativa, Dt invita al pueblo a la observancia de la ley, para que le vaya bien y pueda prolongar sus días en la tierra que el Señor le otorga (4,40; 5,33; 6,2.18.24; passim). Esto quiere decir que las leyes han sido dadas, no tanto en vistas a la retribución como fuente de premios, cuanto como una serie de hitos y señalizaciones que indican el camino del bienestar y prosperidad de los israelitas (Dt 6,24).

El libro de Dt en general, y su legislación en particular, es uno de los documentos más humanos y humanizadores del AT. Muestra especial preocupación por los pobres, los esclavos, los extranjeros, los obreros, los deudores, las jóvenes prisioneras de guerra... (14,28-29; 1511-18; 21; 22; 24; etc.). Comparado con la legislación de los pueblos vecinos, el código deuteronómico –y los códigos israelitas en general– defiende mejor los derechos y la dignidad de la persona humana. Y todo ello mediante una ley cercana y acomodada al ser humano, como se refleja en este texto, que refleja bien la devoción, el amor y hasta la pasión que Dt siente por la ley: «El precepto que yo te mando hoy no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance. No está en el cielo, ni vale decir: ¿quién de nosotros subirá al cielo y nos lo traerá y nos lo proclamará para que lo cumplamos? No está más allá del mar, ni vale decir: ¿quién de nosotros cruzará el mar y nos lo traerá y nos lo proclamará para que lo cumplamos? El mandamiento está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón, para que lo pongas en práctica» (Dt 30,11-15).

g) Una tierra

De todos los libros de la Biblia, Dt es sin duda el que más espacio dedica el tema de la tierra. Lo recorre de punta a cabo. Decenas de veces nos encontramos con estas expresiones u otras parecidas: «la tierra que el Señor nuestro Dios nos da»; «la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia»; «la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia para que la poseas»; «la tierra que yo les doy en posesión»; «la tierra en la que vais a entrar para tomarla en posesión»; «la tierra que vais a tomar en posesión al pasar el Jordán»; «te introdujo en la tierra de los cananeos y te la dio en herencia»; «tomar posesión de la tierra que el Señor juró dar a vuestros padres»; etc.

Al hablar de la elección, constatábamos la fuerza con que Dt subraya su carácter gratuito. La misma gratuidad acompaña al don de la tierra. En realidad, el dogma de la gracia y la gratuidad es una de las convicciones teológicas más profundas que informan todo Dt. Sobre él pivota la historia de Israel y es, a su vez, una de las grandes motivaciones que están detrás de sus leyes. No hay lugar para la autosuficiencia y la autocomplacencia: «Cuando el Señor tu Dios expulse a los cananeos delante de ti, ten cuidado de no decir en tu corazón: Por mis méritos me ha hecho el Señor entrar en posesión de esta tierra, siendo así que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja el Señor ante ti. No por tus méritos, ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de su tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones... y también por cumplir la palabra que juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Has de saber, pues, que no es por tu justicia por lo que el Señor tu Dios te da en posesión esta tierra buena, ya que eres un pueblo de dura cerviz» (Dt 9,4-6; cf. 8,17-18). Dt insiste en la gratuidad del don de la tierra, excluyendo cualquier derecho o título de propiedad que pudiese aducir el pueblo. El único título es el amor y la fidelidad que Dios viene mostrando a su pueblo desde la elección de los patriarcas, y también la perversidad de las naciones que la habitaban, las cuales se hicieron indignas de seguir en ella (cf. Dt 8,7-20).

En los estratos más antiguos de Dt predominan las descripciones optimistas de la tierra, en la que abundan las riquezas naturales, la fertilidad de los campos y de los rebaños, la prosperidad de sus gentes y sus ciudades: «Cuando el Señor tu Dios te introduzca en la tierra que juró a tus padres, a Abraham, Isaac y Jacob, que te había de dar, con ciudades grandes y ricas que tú no has construido, casas rebosantes de riquezas que tú no has llenado, pozos ya abiertos que tú no has cavado, viñas y olivares que tú no has plantado, cuando comas hasta hartarte, guárdate de olvidar al Señor, que te sacó de Egipto, de la casa de la servidumbre» (Dt 6,10-12). «Cuando el Señor tu Dios te introduzca en la tierra buena, tierra de torrentes, de fuentes y veneros que manan en el monte y la llanura; tierra de trigo y cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares y de miel; tierra en que no comerás tasado el pan, en que no carecerás de nada; tierra que lleva hierro en sus rocas y de cuyos montes sacarás cobre; entonces, cuando comas hasta hartarte, bendice al Señor tu Dios por la tierra buena que te ha dado» (Dt 8,7-10).

Pero nada se consigue de una vez para siempre. Israel no podrá permanecer y disfrutar de esta tierra buena, si no es a condición de mantenerse fiel al servicio de aquel que se la ha otorgado. Israel debe renovar cada día la acción de gracias por el regalo del don divino y permanecer firme en la obediencia a la voluntad de Dios, si quiere prolongar sus días en la tierra de la salvación: «Cuando hayáis engendrado hijos y nietos y hayáis envejecido en la tierra, si os pervertís fabricándoos ídolos de cualquier figura que sean; si hacéis lo que desagrada al Señor, tu Dios, aquel día, ¡pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra!; desapareceréis rápidamente de esta tierra, en cuya posesión vais a entrar al pasar el Jordán. No seguiréis en ella muchos días, sino que seréis destruidos» (Dt 4,25-26; cf. 8,19-20; 28,15-68; etc.). Tanto la tierra como la ley, las dos proceden en última instancia del mismo Dios. De ahí que Dt establezca entre ellas una estrecha relación. Ley y tierra son para Dt un binomio inseparable: quien pierde la una, pierde la otra. En los últimos estratos de Dt, el incumplimiento de la ley es ya un hecho consumado, por eso la pérdida de la tierra y el destierro son presentados como algo que ya ha tenido lugar: «Las generaciones venideras, los hijos que os sucedan y los extranjeros que vengan de lejanas tierras, cuando vean las plagas de este país, las enfermedades con que lo castigará el Señor –azufre y sal, tierra calcinada donde no se siembra, ni brota ni crece la hierba; catástrofe como la de Sodoma y Gomorra Adamá y Seboín, arrasadas por la ira y la cólera del Señor– todos estos pueblos se preguntarán: ¿por qué trató el Señor así a esta tierra?, ¿qué significa esta cólera terrible? Y les responderán: porque abandonaron la alianza del Señor, Dios de sus padres, el pacto que hizo con ellos al sacarlos de Egipto; porque fueron a dar culto a dioses extranjeros, postrándose ente ellos, dioses que no conocían, dioses que no les habían asignado; por eso la ira del Señor se encendió contra este tierra, haciendo recaer sobre ella todas las maldiciones escritas en este código; por eso el Señor los arrancó de su suelo con ira, furor e indignación y los arrojó a una tierra extraña, como sucede hoy (Dt 29,21-27).

3. *Para un estudio posterior*

Como se ha dicho antes, no es éste el lugar de estudiar a fondo el libro del Deuteronomio, al que se le dedica el espacio conveniente en el volumen anterior de esta colección. Por ello, tampoco es éste el mo-

mento de exponer iniciativas de trabajo personal, ni de recomendar lecturas, que son propuestas en su lugar apropiado. Sugerimos, sin embargo, que para una primera presentación de Dt se lea el excelente trabajo sintético de F. García López, *El Deuteronomio. Una ley predicada*, CB 63 (Estella 1989), que puede ser completada con el cuaderno del mismo autor y de la misma colección *El decálogo*, CB 81 (Estella 1994).

Capítulo II
LOS LIBROS DE JOSUÉ Y DE LOS JUECES

I. EL LIBRO DE JOSUÉ

1. El libro de Josué y la historia deuteronomista (Dtr)

Una vez que Dt ha sentado las bases constitucionales del pueblo elegido y ha señalado los principios teológicos que han de informar su vida, ya tiene Dtr en su mano los criterios que le van a servir de norma y pauta de discernimiento a la hora de examinar la historia, con el fin de poder comprobar si ésta se ajusta o no a la medida exacta, con el fin de comprobar en última instancia de parte de quién está la razón y la verdad, si de parte de Dios o de parte del pueblo. Dtr empieza el análisis de la historia por la conquista de la tierra. Es un período perfectamente acotado por dos discursos de factura deuteronomista, colocados uno al principio (Jos 1) y otro al final del libro (Jos 23). Además de señalar el comienzo y el final de la conquista, los cc. 1 y 23 de Josué proclaman la teología deuteronomista de la ley, según la cual, cuando el pueblo se muestra fiel a las cláusulas de la alianza, Dios interviene en favor de Israel y tiene lugar la bendición. En cambio, cuando el pueblo incumple la ley y corre tras los ídolos, se desencadena el castigo y hace acto de presencia la maldición.

Si se exceptúa el pecado de Acán (Jos 7-8), la conducta de las tribus israelitas durante la vida de Josué fue irreprochable. La de Josué fue una generación ejemplar (Jue 2,7-10), de ahí que los vientos de la conquista soplaran siempre a favor: los hombres de Josué iban de victoria en victoria a través de una campaña triunfal, que ha sido calificada de «conquista relámpago». Se dividen milagrosamente las aguas del Jordán, dejando vía li-

bre a los israelitas, que pasan el río a pie enjuto (Jos 3-4); se derrumban las murallas de Jericó a toque de trompeta (Jos 6); los gabaonitas se rinden y piden pactar con Israel (Jos 9); finalmente, las victorias sobre la coalición cananea del sur en Gabaón (Jos 10) y sobre la coalición del norte junto a las aguas de Merón (Jos 11) significaron para Josué y su ejército el dominio de toda Palestina, la meridional y la septentrional.

El libro de Josué es primordialmente un escrito teológico. Es la escenificación teológica de la doctrina de la alianza, presentada en forma de relatos, discursos, ritos y acciones de guerra. Si el pueblo se mantiene fiel a la ley, Dios se muestra propicio y la conquista avanza. Si el pueblo incumple sus compromisos, hace acto de presencia el elemento punitivo de la alianza y el ejército retrocede. Durante la vida de Josué, la respuesta del pueblo fue predominantemente positiva, de ahí que el Señor diese rienda suelta a su acción salvadora, lloviendo sobre el pueblo toda suerte de dones y bendiciones. Entre todos ellos destaca el don de la tierra. Se suele decir que el verdadero protagonista del libro no es Josué, sino la tierra, presente en todas sus páginas. La entrada en la tierra es el cumplimiento de las promesas hechas primero a los patriarcas y repetidas luego a Moisés. Es la culminación de una gesta que empezó con la salida de Egipto. La tierra es primordialmente don de Dios, prueba de la fidelidad divina y garantía de la alianza: «El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus antepasados. Los israelitas la ocuparon y se establecieron en ella. El Señor los mantuvo en paz con todos los pueblos vecinos, como había jurado a sus padres; ninguno de sus enemigos pudo resistirlos; el Señor los entregó a todos en su poder. Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a los israelitas cayó en vacío; todas se cumplieron» (Jos 21,43-45). Y con palabras puestas en boca de Josué: «Yo estoy a punto de morir. Reconoced, pues, con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma que ninguna de las promesas que el Señor vuestro Dios os había hecho ha caído en el vacío; todas se han cumplido puntualmente, ni una sola ha dejado de cumplirse» (Jos 23,14).

A primera vista, el libro de Josué tiene todas las apariencias de una gesta épica, compuesta para cantar la conquista de la tierra, llevada a cabo por el sucesor de Moisés. Una lectura más atenta descubre, sin embargo, que la conquista de la tierra no es tanto obra de Josué, cuanto un don de Dios. Ha sido el Señor

quien ha otorgado la tierra a los israelitas, cumpliendo así las promesas hechas bajo juramento a los padres. La doctrina de la gratuidad y de la gracia, acentuada con tanta fuerza por Dt con relación al don de la tierra, alcanza una de sus demostraciones más espléndidas en el libro de Josué.

2. *Arquitectura del libro*

El libro de Josué está integrado por dos partes, que se cierran con tres conclusiones. La primera parte relata la conquista de la tierra (Jos 1-12). Después de un capítulo introductorio (Jos l), Josué envía espías a Jericó, los cuales reciben hospedaje y apoyo en casa de una prostituta llamada Rajab (Jos 2). Acto seguido, los israelitas cruzan el Jordán a la altura de Jericó y acampan en Guilgal (Jos 3-4), donde se procede a la circuncisión del pueblo y tiene lugar la celebración de la primera pascua en la tierra de Canaán (Jos 5). Empieza la conquista por la ciudad de Jericó (Jos 6), a la que sigue la de Ay (Jos 8), en el curso de la cual se descubre el pecado que había cometido Acán (Jos 7). Josué pacta con los gabaonitas (Jos 9), hecho que produce alarma entre los cananeos, los cuales forman una coalición de cinco reyes en la Palestina meridional. Declaran la guerra a Gabaón, aliado de Israel, siendo estrepitosamente derrotados (Jos 10). En la Palestina septentrional se formó, a su vez, otra coalición acaudillada por el rey de Jasor, la cual fue asimismo derrotada por Israel, quien se adueñó de todo el norte del país (Jos 11). A modo de recapitulación, la primera parte del libro de Josué termina con la enumeración de los reyes vencidos y de las ciudades conquistadas (Jos 12).

La segunda parte relata el reparto de la tierra (Jos 13-21). En efecto, una vez conquistada, se procede a su reparto entre las tribus, por el orden siguiente. Primero, las tribus de Transjordania (Jos 13). Luego, las tres grandes tribus, Judá, Efraín y Manasés (Jos 14-17). A continuación, las siete restantes (Jos 18-19). Finalmente, Jos 20-21 enumera los lugares de asilo y las ciudades levíticas. La distribución de la tierra entre las tribus, así como el establecimiento de los lugares de asilo y las ciudades levíticas, son el cumplimiento y la ejecución de órdenes y disposiciones contenidas en el libro de los Números, donde se avanzan los criterios que han de presidir el reparto y se dan incluso los nombres de los encargados de llevarlo a cabo (Nm 33,50-56; 34,16-19). La distribución de Transjordania entre las tribus de

Gad, Rubén y la media tribu de Manasés se realiza ya en Nm 32, antes de cruzar el Jordán. Nm 35 señala asimismo las ciudades levíticas y los lugares de asilo.

Finalmente, el libro se cierra con tres conclusiones (Jos 22-24): la despedida de las tribus de Rubén, Gad y la media de Manasés, que regresan a Transjordania (Jos 22); el discurso de adiós de Josué (Jos 23); y la gran asamblea de Siquén (Jos 24).

3. *Formación del libro*

En el libro de Josué se distinguen dos grandes estratos: a) fuentes y b) elementos redaccionales. Cada uno de ellos está sujeto, a su vez, a su particular proceso de formación.

a) Fuentes

Josué es uno de los pocos libros bíblicos que en un momento dado despierta ciertas esperanzas de poder identificar alguna de sus fuentes, porque cita al menos una de ellas: el «Libro del Justo» (Jos 10,13). Pero las ilusiones se desvanecen pronto, pues se trata de una cita muy coyuntural y tangencial. Como ocurre casi siempre, la reconstrucción del proceso de formación del libro de Josué es fruto de su análisis interno. Sin duda, el estrato inicial lo forma fundamentalmente la historia de la conquista (Jos 1-12) y, posiblemente, el reparto de la tierra conquistada (Jos 13-21). La conquista, a su vez, se desdobla en dos bloques: el llamado ciclo de Guilgal (Jos 2-9) y las batallas de Gabaón y Jasor (Jos 10-11).

- Ciclo de Guilgal (Jos 2-9)

El ciclo de Guilgal está integrado por movimientos y acciones de guerra, que se desarrollan dentro de la geografía de la tribu de Benjamín. En este punto merece la pena recoger, aunque sea libremente, lo que sobre ello escribe Roland de Vaux[1].

Según el sabio profesor dominico, la mayor parte de las tradiciones que se leen en Jos 2-9, excepto 8,30-35, corresponde a los acontecimientos que tuvieron lugar en el camino que va de Je-

[1] R. de Vaux, *Historia antigua de Israel. II. Asentamiento en Canaán y período de los Jueces* (Madrid 1975) 123.

ricó a Gabaón: el envío de espías a Jericó, el paso del Jordán y la estación en Guilgal, la toma de Jericó y de Ay y el tratado con los gabaonitas. Estos episodios están entrelazados unos con otros: la historia de Rajab sirve de lazo de unión entre el envío de los espías (Jos 2) y la toma y destrucción de Jericó (Jos 6), entre los cuales se intercala el paso del Jordán y la estancia en el santuario de Guilgal (Jos 3-5). La historia de Acán (Jos 7) une la toma de Jericó (Jos 6) con la toma de Ay (Jos 8), y la toma de Jericó y de Ay es lo que impulsa a los gabaonitas a pedir la alianza con Josué (Jos 9). Todos esos capítulos con sus acontecimientos se mueven siempre dentro de la tribu de Benjamín, excepto lo ocurrido en la vecina llanura de Acor, que cae ya dentro de Judá. En el centro de operaciones se halla el santuario de Guilgal: allí se acampa después de pasar el Jordán (Jos 4,19), desde allí se ataca a Jericó (Jos 6,11.14), y allí viene los gabaonitas a pactar con Josué (Jos 9,6). Guilgal es el santuario donde se halla depositada el arca (Jos 4,18-19; 6,6ss), donde tiene lugar la circuncisión del pueblo (Jos 5,2-9), donde se celebra la primera pascua dentro ya de Canaán (Jos 5,10-12). El santuario de Guilgal desempeñará un papel muy relevante durante la primera etapa de la monarquías.

Resumiendo, las tradiciones trenzadas en Jos 2-9 son de origen benjaminita, nacidas, recitadas y transmitidas en torno al santuario de Guilgal. A la vez que describen la conquista de las ciudades y territorios de Benjamín, estas tradiciones o relatos responden a ciertas curiosidades o «porqués» de orden topográfico, etnológico, sociológico, que planteaban los peregrinos que acudían a las fiestas de Guilgal, de ahí que sean calificados como relatos etiológicos: ¿cuál era el origen y el sentido de las doce grandes piedras que podían verse en uno de los vados del Jordán, y también en torno el santuario de Guilgal (Jos 3-4)?, ¿qué explicación tenía el voluminoso montón de ruinas y escombros que podía verse en Ay? Y, dentro de Ay, ¿qué significaban las piedras apiladas en uno de los extremos de la ciudad (Jos 8)? Y las grandes piedras que cerraban la puerta de la cueva de Maquedá, ¿por qué estaban allí de esa manera (Jos 10)?, ¿qué significaban las ruinas de Jericó y cuál era el sentido del montón de piedras que se levantaba en el valle de Acor (Jos 6-7)?, ¿a qué se debía la pervivencia de los rajabitas y de los gabaonitas, pueblos extranjeros, en medio de Israel (Jos 2; 6; 9)? La expresión «hasta el día de hoy», que se repite muchas veces en Jos 2-10, es otro de los rasgos característicos de los relatos etiológicos (Jos 4,9; 5,9; 7,26; 8,29; 9,27; 10,27).

• Batallas de Gabaón y Jasor (Jos 10-11)

La historia de la conquista se completa con dos relatos bélicos, relativos a las batallas y a las victorias de los israelitas sobre sendas coaliciones de reyes cananeos, una en el sur (Gabaón) y otra en el norte (Jasor-Merón), victorias que significan la conquista y el dominio de toda la tierra prometida (Jos 10-11). Unos y otros relatos y tradiciones (el ciclo de Guilgal y éstos de Gabaón-Jasor) habrían sido recopilados y puestos por escrito a lo largo del período monárquico, a la vez que se iban universalizando como gestas llevadas a cabo por todo el pueblo, acaudillado por la figura de Josué, de origen efraimita, que fue incorporado a la historia de la conquista.

• Reparto de la tierra (Jos 13-21)

Generalmente, se ha venido creyendo que los cc. 13-21, relativos al reparto de la tierra entre las tribus, no habrían formado parte de la historia de la conquista, sino que habrían sido añadidos posteriormente por la escuela sacerdotal (P). Actualmente, se está abriendo camino la opinión según la cual estos capítulos formarían un todo lógico con Jos 1-12. Ambos bloques, en efecto, son complementarios y forman una sola unidad. El mismo Josué es quien conquista la tierra y quien la reparte. Conquista y reparto son inseparables. Tal es, por ejemplo, la posición de V. Fritz, uno de los últimos comentaristas del libro de Josué. Según Fritz, los dos bloques están protagonizados por Josué, más aún, los dos bloques están encuadrados dentro del marco de la vida de Josué, cuyos comienzos se consignan en Jos 1,1-6, y su final, la muerte, en Jos 24,29-31, es decir, al comienzo y al final del libro[2]. Cierto que Jos 13-21 tienen detrás otras fuentes, que hay que buscar, no en los movimientos y acciones de guerra de las tribus, sino en los archivos de la administración del tiempo de la monarquía. Se trata de los límites y trazados de fronteras de las tribus, juntamente con listas de ciudades. Los cc. 20-21 son complementarios del reparto. El c. 20 se presenta como una aplicación de la ley de Ex 21,13. La cifra de seis ciudades de asilo la había dado Nm 35,9-10. Dt 4.41-43 nombra expresamente las tres ciudades de asilo de Transjordania. Dt 19,1-2 manda elegir otras tres ciudades después de la conquista,

[2] V. Fritz, *Das Buch Josua*, HAT I,7 (Tubinga 1994) 14-17.

mandato que se cumple aquí. El c. 21, referente a la situación social de los levitas, es uno de los textos más recientes del libro de Josué.

b) Elementos redaccionales

Partiendo de las fuentes anteriores, el autor o autores deuteronomistas han seleccionado materiales, los han estructurado de acuerdo con un plan histórico y teológico preestablecido y han ensamblado todo el conjunto dentro de un armazón, compuesto por discursos, introducciones y transiciones, que dan sentido y unidad a todo el libro. Siguiendo los resultados conseguidos a partir de detallados análisis, observamos que Jos 1 es todo él de la pluma del deuteronomista. Sirve de enlace, por una parte, con la introducción deuteronomista inicial de Dt 1-4, que presenta a Josué como sucesor de Moisés y conquistador de la tierra prometida (Dt 1,38; 3,21.28). Por otra, enlaza también con Jos 12 y 23, que cierran el período de la conquista y del reparto de la tierra respectivamente.

Por lo que se refiere a Jos 12, todo él es de redacción deuteronomista y es el cierre de la conquista de la tierra propiamente dicha. Los vv. 1-6 se inspiran en Dt 2-3, mientras que los vv. 7-24 forman la lista de los reyes vencidos, según el relato de la conquista de Jos 2-11. Por su parte, Jos 23 sirve de cierre de toda la historia de la conquista, de la conquista de la tierra propiamente dicha y del reparto de la misma. Jos 23 es el pasaje más deuteronomista de todo el libro de Josué y está todo él construido con expresiones tomadas de Dt. Sería un buen ejercicio hacer esta comprobación con la ayuda de unas concordancias.

Los discursos de Jos 1 y 23 forman la gran inclusión, que abre y cierra todo el período de la conquista. Pero dentro de este gran arco de tensión, el deuteronomista gusta de establecer otros arcos parciales. Ya hemos aludido al arco que forman Jos 1-12, los cuales señalan el comienzo y el final de la conquista de la tierra. Jos 13,1-7 y 21,43-45 forman, a su vez, un nuevo arco parcial, que se corresponde con el comienzo y el final del reparto de la tierra. Por su parte, Jos 23 está elaborado sobre el paradigma literario «despedida» o «testamento», muy frecuente en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el NT. Recordemos los testamentos de Jacob, Moisés, Josué, Samuel, David, Jesús de Nazaret, Pablo, el apócrifo conocido como Testamento de los Doce

Patriarcas y otros muchos (cf. Gn 49; Dt 31 y 33; Jos 23; 1 Sm 12; 1 Re 2,1-9; Jn 13-17; Hch 20,17-38).

Respecto a Jos 22, los vv. 1-8, escritos como respuesta a Jos 1,12-18, pertenecen al estrato deuteronomista, mientras que Jos 22,9-34 suena a relato etiológico, destinado a explicar el origen de algún célebre altar situado en las inmediaciones del Jordán. Estaría en la misma línea de los relatos de Jos 2-9. Tal como figura actualmente en el texto, es una proclamación de la doctrina deuteronómica de la unicidad de altar en el que pueden ofrecerse sacrificios. Así lo confiesan expresamente las tribus transjordánicas ante la embajada presidida por Finés. En efecto, se pone de manifiesto que los israelitas saben que sólo pueden ofrecerse sacrificios en el altar elegido por el Señor, según Dt 12,10-11, y que el altar del Jordán es sólo un testimonio, para que las futuras generaciones sepan que también ellas pertenecen a Israel y al Señor; pero los sacrificios al Señor sólo se ofrecen en el lugar de su Morada. La cuestión de la idolatría aquí ni siquiera se plantea y el protagonismo del relato no lo ostenta Josué, que ha desaparecido de la escena, sino el sacerdote Pinjás. Por todo ello, este texto es atribuido a la tradición sacerdotal (P).

El importante c. 24 es probablemente una adición posterior, porque el relato ha dado ya por terminada la carrera de Josué en el anterior c. 23. Además interrumpe el hilo lógico de la narración, que pasa de Jos 23 a Jue 2,6. Ambos capítulos, Jos 23 y 24, son muy afines en el fondo y en la forma: el primero está construido sobre el paradigma «testamento» y el segundo sobre el esquema «alianza». El contenido de Jos 24 representa uno de los temas básicos del AT, puesto que se trata de la renuncia del pueblo a los dioses cananeos y de su opción decidida y radical por el Señor. Una opción así presupone una comunidad adulta en la fe yahvista y adelantada en la profesión y formulación del dogma del monoteísmo. Jos 24 evoca temas importantes del Pentateuco, como los relatos patriarcales, la alianza del Sinaí, el tratado de Labán y Jacob (Gn 31,43-54), el paso del mar Rojo, el episodio de Balaán, etc. Por lo demás, según veremos luego, el episodio de la alianza de Siquén (Jos 24) parece reproducir algunos de los elementos que integran los formularios de los pactos hititas, como el prólogo histórico (Jos 24,2-13), el compromiso capital (vv. 16-24), la conclusión de la alianza y la proclamación de la ley (vv. 25-26) y la invocación de los testigos (vv. 26-27). La alianza parece haber sido una institución muy en-

raizada en Siquén, pues el dios de la ciudad recibía el nombre de El-Berit, dios de la alianza (cf. Jue 8,33; 9,4.46).

En relación con el texto anterior parece que debe ponerse Jos 8,30-35. Este texto interrumpe la secuencia lógica de la narración entre Jos 8,29 y 9,1. Nos traslada abruptamente desde Ay a la región de Siquén, para llevarnos de nuevo a Guilgal en Jos 9,6. Tanto por la geografía como por el contenido este pasaje se encuadra mejor dentro del marco de Jos 24, que no en su contexto actual. Jos 8,30-35 es el cumplimiento de instrucciones y órdenes que se repiten varias veces en Dt (cf. 11,29-30; 27; 31,9-13).

II. TEOLOGÍA E HISTORIA DEL LIBRO DE JOSUÉ

1. Teología del libro

Ya sabemos, por lo dicho al hablar de la historia deuteronomista, que la historia bíblica no es una crónica aséptica ni una narración neutral de los acontecimientos, sino una lectura profética y teológica de la vida, hecha desde la fe y desde Dios. El libro de Josué es un buen ejemplo de ello. En él se hallan presentes una serie de importantes reflexiones teológicas, que son su mensaje profundo y que ahora vamos a tratar de reseñar brevemente.

a) Fidelidad de Dios

Nunca debe perderse de vista el marco histórico en que se encuadra Dtr, por lo menos en su última edición: la destrucción de la ciudad santa y el destierro, con la consiguiente quiebra de las instituciones civiles y religiosas. En medio de la prueba y de la crisis se dejaban oír voces que acusaban a Dios de impotencia y de infidelidad. La respuesta del autor o autores deuteronomistas es clara y contundente. Los infieles son los reyes y el pueblo, no Dios. Dios es la fidelidad personificada. Dios siempre cumple. Así lo proclama de manera solemne Josué en su testamento: «Yo estoy a punto de morir. Reconoced, pues, con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma que ninguna de las promesas que el Señor vuestro Dios os había hecho ha caído en el vacío; todas se han cumplido puntualmente, ni una sola ha dejado de cumplirse» (Jos 23,14). Así lo proclaman incluso los paganos que viven entre los israelitas. Son muy significativas a este respecto las confesiones de fe que el autor pone en boca de Rajab y de los gabaonitas: «Sé

que el Señor os ha dado esta tierra y que el pánico se ha apoderado de nosotros. Todos los habitantes de la tierra tiemblan ante vosotros, porque nos hemos enterado de cómo el Señor secó las aguas del mar Rojo ante vosotros a la salida de Egipto y lo que habéis hecho con los dos reyes amorreos del otro lado del Jordán, con Sijón y con Og, a quienes consagrasteis al exterminio. Al saberlo, nos hemos desalentado y desanimado ante vosotros, porque el Señor, vuestro Dios, es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra» (Jos 2,9-13). «Tus siervos vienen de un país muy lejano, atraídos por la fama del Señor, tu Dios, porque hemos oído hablar de lo que hizo en Egipto y de lo que ha hecho a los dos reyes de los amorreos del otro lado del Jordán, a Sijón, rey de Jesbón, y a Og, rey de Basán, que vivía en Astarot» (Jos 9,9-10).

b) La tierra

La tierra es el eje central, en torno al cual se vertebra todo el libro de Josué. La primera parte es la historia de la conquista de la tierra (Jos 1-12) y la segunda se dedica a narrar el reparto de la tierra conquistada (Jos 13-21). La tierra entra en el libro de Josué más como dimensión teológica que como espacio geográfico. Lo que más resalta es la tierra como don gratuito de Dios, como cumplimiento de la promesa tantas veces repetida a los padres: «Los patriarcas son los beneficiarios de la promesa. Vivieron ya en la tierra, pero sólo como peregrinos. Moisés está entre la promesa y el cumplimiento. Josué significa el cumplimiento o toma posesión de la tierra, y la divide entre las tribus» [3]. Así lo confirma el mismo texto bíblico: «El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado dar a sus antepasados. Los israelitas la ocuparon y se establecieron en ella. El Señor los mantuvo en paz con todos los pueblos vecinos, como había jurado a sus antepasados. Ninguno de sus enemigos pudo resistirlos; el Señor los entregó a todos en su poder. Ninguna de las promesas que el Señor había hecho a los israelitas cayo en el vacío; todas se cumplieron» (Jos 21,43-45).

El dogma de la gracia y la gratuidad de los dones de Dios es uno de los principios teológicos sobre los que pivota toda Dtr. Referido concretamente a la tierra, son significativas estas pala-

[3] G. von Rad, «Tierra prometida y tierra de Yahvé en el Hexateuco», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, BEB 3 (Salamanca 1975) 81.

bras de Dt: «Cuando el Señor tu Dios expulse a los cananeos delante de ti, ten cuidado de no decir en tu corazón: "Por mis méritos me ha hecho el Señor entrar en posesión de esta tierra", siendo así que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja el Señor ante ti. No por tus méritos, ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de esta tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones (...) y también por cumplir la palabra que juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob. Has de saber, pues, que no es por tu justicia por lo que el Señor, tu Dios, te da en posesión esta tierra buena, ya que eres un pueblo de dura cerviz» (Dt 9,4-6; cf. 8,17-18). El libro de Josué no es tanto la proclamación teológica de la donación gratuita y graciosa de la tierra, cuanto la manifestación y escenificación práctica de esa donación. En este sentido, el paso milagroso del Jordán, la conquista de Jericó a golpe de trompeta litúrgica, las victorias de Gabaón y Jasor..., toda la conquista de la tierra en general no es otra cosa que la verificación de cuanto afirma el salmo 44:

> «Tú mismo con tu mano desposeíste a los gentiles,
> y los plantaste a ellos;
> trituraste a las naciones,
> y los hiciste crecer a ellos.
>
> Porque no fue su espada la que ocupó la tierra,
> ni su brazo el que les dio la victoria,
> sino tu diestra y tu brazo y la luz de tu rostro,
> porque tú los amabas» (Sal 44,3-4).

Un tema muy afín a la tierra es el del descanso, como término de llegada después de la salida de Egipto y la travesía del desierto. El «descanso» implica el espacio vital en que el pueblo puede realizarse como tal y desarrollar todas sus virtualidades. En esta línea se sitúan las expresiones «tierra que mana leche y miel» y «tierra buena». En realidad, no se trata tanto de precisiones y calificativos geográficos, cuanto de conceptos teológicos. La tierra es buena porque es un don otorgado por Dios a Israel en calidad de herencia (Dt 4,21; 15,4; passim). Es buena porque su posesión es el cumplimiento de una promesa, refrendada con juramento, repetida y anhelada durante largo tiempo (Dt 8,10; 9,6). Es buena porque es un espacio de libertad y descanso, donde el pueblo ha encontrado reposo después de la travesía del desierto (Dt 12,10). Es la tierra que mana leche y miel, porque es la tierra del bienestar, en la que Israel puede realizarse como pueblo elegido y cumplir la misión que le ha sido con-

fiada. Dt anuncia el descanso todavía como un bien futuro: «...aún no habéis llegado al lugar del descanso y a la heredad que el Señor tu Dios te da» (Dt 12,9-10); «por eso, cuando el Señor tu Dios te haya otorgado el descanso y te haya puesto al abrigo de todos tus enemigos de alrededor, en la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia para que la poseas...» (Dt 25,19). En Jos, sin embargo, el descanso ya se ha hecho presente: «El Señor vuestro Dios os ha concedido el descanso, dándoos esta tierra» (Jos 1,13); por su parte, Josué invita a las tribus de Transjordania a acompañar a sus hermanos y ayudarles «hasta que el Señor conceda descanso a vuestros hermanos igual que a vosotros, y también ellos tomen posesión de la tierra que el Señor vuestro Dios os da» (Jos 1,15). El hecho es constatado por el mismo protagonista al final del libro: «Ahora el Señor vuestro Dios ha dado a vuestros hermanos el descanso que les había prometido» (Jos 22,4). Y el narrador asume igualmente la nueva situación: «Sucedió mucho tiempo después de que el Señor concediera a Israel el descanso de todos los enemigos de alrededor» (Jos 23,1).

Frente a la situación final constatada por Jos, debemos recordar que la generación del desierto fue condenada a morir a las puertas de la tierra prometida, sin poder entrar en el descanso, como recuerda el conocido salmo: «Durante cuarenta años aquella generación me asqueó y dije: es un pueblo de corazón extraviado, que no reconoce mi camino; por eso he jurado en mi cólera que no entrarán en mi descanso» (Sal 95,10-11). El tema tendrá sus prolongaciones en el NT[4]. Por lo demás, se explica perfectamente, que el tema de la tierra y el descanso ocupe tanto espacio y adquieran tanta relevancia en un momento, en que Israel los ha perdido y vive intensa y apasionadamente la nostalgia y la esperanza de volverlos a recuperar.

c) Unidad

La reunificación de los deportados en un solo pueblo bajo la dirección de un solo pastor era una de las grandes aspiracio-

[4] Baste tener presente aquí cómo mediante una exégesis alegórica, el autor de la carta a los Hebreos (c. 3) juega con el descanso de Israel en la tierra, prometido en Sal 95, y el descanso de Dios tras la creación en Gn 2,2-3, el día séptimo de la creación, emplazando al lector cristiano al descanso del mas allá. Cf. sobre este tema G. von Rad, «Todavía existe el descanso para el pueblo de Dios», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, BEB 3 (Salamanca 1975) 95-102.

nes del tiempo del destierro. Entre otras muchas posibles, citemos sólo algunas expresiones del profeta Ezequiel: «Toma un leño y escribe en él: Judá y los judaítas que están con él. Toma luego otro leño y escribe en él: José y los josefitas que están con él. Júntalos el uno con el otro de suerte que formen uno solo, que sean una sola cosa en tu mano (...) He aquí que yo recojo a los hijos de Israel de entre las naciones por las que están dispersados. Los congregaré de todas partes para conducirlos a su tierra. Haré de ellos una sola nación (...) y un solo rey será el rey de todos ellos (...) Mi siervo David reinará sobre ellos y será para todos ellos el único pastor» (Ez 37,15-28). Dtr retrotrae esta aspiración del tiempo del exilio hasta los orígenes del pueblo en la tierra prometida y la plasma en el libro de Josué, como si se tratase de una realidad. Lo que sólo eran unas tribus y grupos sueltos y autónomos con acciones de guerra aisladas, cada tribu por su cuenta, es aquí transformado en un único pueblo unido, que lleva a cabo la conquista bajo la guía de un solo jefe, Josué. Es muy significativa a este respecto la campaña militar contra las ciudades del sur, donde por cinco veces de una manera estereotipado y reiterativa se repite la expresión: «Josué, con todo Israel» (Jos 10,28-39). En el mismo sentido debe interpretarse el interés que tiene el autor en hacer participar en la conquista común de toda la tierra, juntamente con sus hermanas las tribus de Cisjordania, a las tribus transjordánicas (cf. Jos 1,10-18; 12,1-6; 13,8-32; 22,1-6).

d) Guerra santa

Las guerras de Israel son guerras de Yahvé. Nm 21,14 conserva el recuerdo de un libro que se ha perdido y que llevaba el título de *Libro de las guerras de Yahvé*. El signo visible de la presencia de Yahvé era el arca. Ella acompañaba en el desierto los desplazamientos del pueblo. Nm 10,35-36 ha conservado viejos gritos de guerra; cuando el arca se ponía en marcha, se decía: «Levántate, Yahvé, y sean dispersados tus enemigos»; cuando se detenía: «Retorna, Yahvé, a las multitudes de los millares de Israel». El arca había pasado el Jordán a la cabeza de los israelitas, purificados así para la guerra de la conquista (Jos 3,6), y había sido llevada en procesión alrededor de las murallas de Jericó (Jos 6,6-7). Los combatientes de la guerra santa están seguros de la victoria, porque Yahvé ha entregado al enemigo en sus manos (Jos 6,2; 8,1.18). La fe es condición esencial, deben creer y no te-

mer (Jos 8,1; 10,8.25). En la batallaYahvé combate en favor de Israel (Jos 10,14.42) y, si es preciso, moviliza los elementos mismos de la naturaleza (Jos 10,11; 24,7).

Pero la victoria no marca el final de la guerra, ni tampoco su punto culminante. Éste llega con el *herem*, el anatema ejecutado sobre los vencidos y sobre sus bienes como dedicación de todo el botín al único que es señor de la victoria, a Dios. Teóricamente hablando, el anatema o destrucción es total; en Jericó hombres y animales debían ser pasados a cuchillo, la ciudad y los bienes muebles debían ser incendiados, y los objetos de metal consagrados al Señor (Jos 6,18-24). Acán, que infringió la ley del *herem*, atrajo sobre sí y sobre el pueblo la maldición (Jos 7). En realidad, se desconoce hasta qué punto fueron aplicadas las prescripciones del *herem*, si es que lo fueron alguna vez. En todo caso, el *herem* no es la destrucción por la destrucción, sino que tiene un sentido religioso. Es la consagración y el sacrificio del botín en honor del Dios vencedor, como un gesto de acción de gracias. Por otra parte, es posible que la muerte de los vencidos, generalmente paganos, se debiera también a motivos religiosos, estos es, deshacerse de los idólatras para no contaminarse con sus dioses y con sus cultos.

e) La ley

La teología de Josué se inspira toda ella prácticamente en el Dt (el «libro de la ley»). En los momentos clave se le cita incluso de manera expresa. Así sucede en el discurso inaugural: «Ten siempre en tus labios las enseñanzas del libro de la ley; medítalo día y noche para cumplir exactamente todo lo que está escrito en él. Así prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxito» (Jos 1,7-9); igualmente se le cita en la liturgia sobre el monte Ebal: «Después Josué leyó todas las palabras de la ley, las bendiciones y las maldiciones, como está escrito en el libro de la ley» (Jos 8,34-35); y a la hora de despedir a las tribus: «Guardad con todo cuidado los mandamientos y la ley que os dio Moisés, siervo del Señor: amad al Señor, vuestro Dios, seguid sus caminos, observad sus mandamientos, y permaneced unidos a él sirviéndole con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma» (Jos 22,5); no podía faltar una cita en el discurso final: «Esforzaos por observar y practicar todo lo que está escrito en el libro de la ley de Moisés, sin apartamos de ello ni a derecha ni a izquierda (Jos 23,6); ni una alusión directa durante la asamblea de alian-

za en Siquén: «Escribió Josué estas palabras en el libro de la ley de Dios...» (Jos 24,26). Recordemos aquí que este tipo de textos, que apelan directamente a la ley y al «libro de la ley», son los que invocan principalmente los defensores de una edición nomológica de la historia deuteronomista (DtrN; cf. c. I, II, 4c).

f) Una nueva etapa de la historia

Lo relatado en Jos se presenta claramente como una nueva etapa de la historia de Israel. El paso del Jordán, con todo el acompañamiento de hechos milagrosos que lo rodean, equivale a un nuevo éxodo (Jos 3-4). Muere la generación del desierto y nace la generación de la tierra prometida, que empieza celebrando la circuncisión y la pascua. Cesa el maná y empiezan los alimentos de la nueva tierra (Jos 5,1-12). Se repite la teofanía del Sinaí (Jos 5,13-15).

Según el deuteronomista, cada una de las etapas de la historia sagrada está asociada a una figura emblemática, que representa y personifica el designio salvífico de Dios en cada uno de sus momentos. Primero fue Abraham, luego Moisés, ahora Josué, después Samuel, Saúl, David... Según Delorme-Briend, «Josué encarna en cierta manera la unidad de Israel, al que Dios introduce en su herencia. Realiza el ideal de disponibilidad y obediencia como ejemplo a seguir por el pueblo de Dios. Sus victorias son pruebas plásticas de las intervenciones salvíficas de Dios en favor del pueblo elegido. Su mismo nombre, cambiado por Moisés de *Hosea* (liberación) en *Yehosua* (Yahvé es liberación), expresa su vocación y su participación en la gran gesta de Dios, que la Biblia define permanentemente como una liberación. Con Josué, Dios otorga la tierra y el descanso a su pueblo, liberándolo de sus enemigos. Seguirán otras liberaciones y la esperanza se orientará todavía hacia nuevos horizontes, hasta que Dios envíe otro *Yesua*, su Hijo Jesús» [5].

2. *El libro de Josué y la historia*

Jos incurre en algunos anacronismos, que contradicen abiertamente la historia. Supone, por ejemplo, que las doce tribus formaban ya un pueblo unido (Israel) en tiempo de Josué.

[5] J. Delorme / J. Briend, «El libro de Josué», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 295.

Supone asimismo que fueron las doce tribus unidas las que, acaudilladas por Josué, conquistaron toda la tierra desde el primer momento, nada más entrar en ella. Ambos hechos, tanto la integración de las doce tribus en una sola entidad política, como la conquista de toda la tierra, sólo fueron una realidad dos siglos más tarde, en tiempo de David. Estas constataciones constituyen una comprobación más de lo que venimos repitiendo desde las primeras páginas: los libros históricos no han sido escritos –ni deben, por tanto, ser leídos– a partir de criterios profanos y científicos, sino a partir de principios teológicos.

¿Quiere esto decir que el libro de Josué es pura ficción histórica, escrita con fines exclusivamente teológicos? ¿No se pueden extraer del libro de Josué algunos datos históricos referentes, por ejemplo, al momento y al modo de la entrada de las tribus en la tierra? ¿No permite el libro de Josué afirmar, por lo menos, el hecho de la entrada de las tribus israelitas en la tierra y la identificación de ellas? Estas y otras preguntas similares, que se pueden plantear, han ido recibiendo durante la última parte de nuestro siglo respuestas muy variadas y hasta contrapuestas.

La «escuela americana» (Bright, Wright, Cross, entre otros), encabezada por W. F. Albright, concede un alto grado de fiabilidad al relato bíblico del libro de Josué. Cierto, no desconoce la dimensión teológica, litúrgica y épica del texto sagrado, pero cree al mismo tiempo que éste, iluminado y complementado por los datos de la arqueología, permite reconstruir con bastante aproximación la fecha (hacia el 1200 a.C.) y el modo de la entrada en la tierra (por vía de conquista), así como afirmar la personalidad y el protagonismo de Josué.

Por otra parte, la «escuela alemana», cuyos representantes más cualificados son A. Alt y M. Noth, presta menos atención a los datos de la arqueología en que se apoyan los americanos, y basa su argumentación, sobre todo, en el texto bíblico, leído a la luz de los documentos extrabíblicos, los cuales permiten, por una parte, conocer cuál era la situación socio-política de Canaán en el momento de entrar los israelitas y, por otra, conocer asimismo cuál era el proceso habitual de asentamiento que seguían las tribus del desierto, cuando pasaban del nomadismo a la vida sedentaria, ya que dicho proceso no fue exclusivo de los hijos de Israel. A partir de estos presupuestos, llega a la conclusión de que la entrada de los israelitas en Canaán no se realizó por vía de «conquista-relámpago», ni siquiera por vía de conquista, sino

que fue un asentamiento largo y pacífico. Dada la organización geopolítica de Canaán, que concentraba la mayor parte de la población en la llanura, donde se alzaban las principales ciudades-estados, dejando el altiplano central medio despoblado, las tribus israelitas aprovecharon esta circunstancia para irse infiltrando y asentando paulatinamente y pacíficamente en las zonas montañosas y, sólo andando el tiempo y una vez consolidadas sus posiciones, recurrieron a las armas, para enfrentarse a las ciudades fortificadas. M. Noth coloca el proceso de asentamiento de las tribus entre mediados del siglo XIV y finales del s. XII a.C.

Uno de los apoyos más sólidos en favor de la hipótesis de un proceso de asentamiento lento y laborioso lo constituye Jue 1,1-2,5, relato que representa una versión del establecimiento de las tribus en Canaán muy distinta de la versión del libro de Josué. En este texto no es el pueblo unido bajo la dirección de un solo líder el que lleva a cabo la conquista, sino que son las tribus aisladas y fragmentadas las que, individualmente o en pequeñas coaliciones, van haciendo conquistas parciales, dejando constancia al mismo tiempo de las muchas ciudades y territorios que quedan por conquistar. También los pasajes de Jos 15,63; 16,10; 17,12.18 dejan entrever que los cananeos no sólo no han sido eliminados, sino que siguen manteniendo firmes sus posiciones en la llanura, viéndose obligados los israelitas a compartir la tierra con ellos. La conquista total de Canaán no fue una realidad plena hasta los días de David en el s. X a.C.

Finalmente, la «escuela francesa», cuyo mejor exponente se encuentra en la *Historia Antigua de Israel* de R. de Vaux, es de carácter ecléctico. La obra indicada es sin duda una síntesis magistral, elaborada a partir de los resultados de las dos escuelas anteriores y de propias investigaciones. Éstas son algunas de sus conclusiones: no todas las tribus israelitas bajaron a Egipto, ni todas las que bajaron lo hicieron al mismo tiempo; igualmente, no todas salieron de Egipto a la vez, ni todas siguieron el mismo itinerario, sino que hubo distintos éxodos y distintas entradas en la tierra. Se puede hablar de un primer éxodo-expulsión, que habría tenido lugar hacia mediados del s. XVI a.C., coincidiendo posiblemente con la expulsión de los hicsos de Egipto (1552 a.C.). Formarían parte de él los grupos que, con el tiempo, constituyeron la tribu de Judá y habrían penetrado en Canaán directamente por el sur, a partir de la península del Sinaí. Las futuras tribus de Efraín, Manasés y Benjamín, con otros grupos más, habrían sali-

do de Egipto, acaudilladas por Moisés, hacia el 1250 a.C. Éste sería el llamado éxodo-huida. Se vieron obligados a dar un largo rodeo por Transjordania, donde ya se instalaron algunos de ellos; los demás cruzaron el Jordán bajo la dirección de Josué y se habrían asentado en Palestina central hacia el 1230 a.C. De las tribus de la Palestina septentrional, algunas no habían bajado a Egipto y otras se instalaron en esa zona en fecha incierta. La destrucción de Jasor hacia finales del s. XIII a.C., según los arqueólogos, parece avalar la historicidad de Jos 11. En este caso, el asentamiento de las tribus del centro, juntamente con las del norte, por lo menos algunas de ellas, se habría producido al mismo tiempo.

En los últimos años han ido apareciendo nuevas y variadas hipótesis sobre el asentamiento de los israelitas en la tierra de Canaán, que coincide, a su vez, con el origen más o menos remoto de Israel como pueblo. Por encima de múltiples diferencias, existen entre ellas algunas coincidencias o denominadores comunes, que son los que me limito a reseñar. Las nuevas explicaciones coinciden en destacar la importancia que tuvo en la formación de Israel el elemento cananeo, bien considerando a los cananeos como los ascendientes de Israel (Mendenhall, Gottwald, Lemche), bien admitiendo un largo proceso de simbiosis entre ellos y las tribus israelitas (Volkmar Fritz). En las nuevas hipótesis, los orígenes de Israel no se explican tanto a partir de tribus y grupos venidos de fuera, cuanto a partir de cambios, evoluciones y revoluciones sociales y políticas, que se producen dentro de Canaán. Mendenhall y Gottwald, por ejemplo, hablan de la revolución del campesinado, a la que se habrían unido otros elementos marginales, como factor determinante del origen de Israel. También coinciden las nuevas hipótesis en afirmar la importancia de la arqueología, a la hora de reconstruir el asentamiento y los orígenes de Israel en la tierra de Canaán. En todas ellas es creciente asimismo la desconfianza hacia la versión de la conquista, tal como se presenta en el libro de Josué. El autor deuteronomista habría descrito en esta obra una conquista teológica, que no se corresponde con la realidad. El asentamiento de las tribus israelitas en Canaán y los orígenes de Israel como pueblo siguen siendo cuestiones abiertas, susceptibles de nuevos modelos explicativos[6].

[6] Cf. para un más amplio desarrollo, J. L. Sicre, «Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico», *EstBib* 46 (1988) 421-456; J. Trebolle, «¿Cuándo surgieron Israel y el yahvismo?», *Reseña Bíblica* 15 (1997) 5-14; Id.,

III. CUESTIONES ABIERTAS

1. Cuestiones abiertas

Terminábamos el apartado anterior diciendo que la fiabilidad del libro de Josué, desde el punto de vista histórico, sigue siendo una cuestión abierta. Siguen abiertas asimismo las cuestiones de orden literario: ¿cuántas y cuáles fueron las fuentes pre-deuteronomistas?, ¿cuál fue su proceso de formación?, ¿cuántos y quiénes fueron los autores-redactores del libro de Josué?, ¿cuál fue su proceso de formación? Éstas son algunas de las cuestiones que hoy continúan abiertas. Las respuestas, como no podía ser de otro modo, siguen siendo plurales. Recojamos, por vía de ejemplo, dos de ellas, ambas muy recientes.

La primera es de J. van Seters, quien piensa que la historia de la conquista, según se describe en Jos 1-12, es esencialmente una creación original del autor deuteronomista, que habría recibido posteriormente adiciones secundarias por parte de las escuelas yavista (J) y sacerdotal (P). Según van Seters, en Jos 1-12 no existen huellas de fuentes pre-deuteronomistas. O sea, este autor se coloca en el polo opuesto de la teoría del Hexateuco. No es primero el Pentateuco, cuyas fuentes se prolongan en el libro de Josué, sino que primero es la historia deuteronomista, que luego ha recibido ampliaciones y retoques de las tradiciones J y P[7].

La segunda respuesta es de T. C. Römer, para quien la primera edición de Jos 1-12 presenta tales afinidades con los relatos bélicos asirios que la dependencia de los autores bíblicos respecto de ellos parece evidente. La historia de la batalla de Gabaón, por ejemplo, está calcada sin duda de la carta de Sargón al dios Asur. La intervención del dios Asur –según el texto de

«Procedencia de los primeros israelitas», *Ibid.* 15-24; ambos artículos deberían ser de lectura obligatoria, pues se trata de resúmenes claros y breves de una problemática muy debatida y muy compleja; contienen además una amplia bibliografía. A título de curiosidad cito un autor, representativo de una corriente radicalmente minimalista, M. Liverani, «Le "origini" d'Israele - Progetto irrealizzabile di ricerca etnogenetica», RivB 28 (1980) 9-32; según este autor, lo que la Biblia dice sobre los orígenes del pueblo (patriarcas, éxodo, conquista de la tierra) pertenece al género legendario; los datos extrabíblicos proporcionados sobre todo por la arqueología, no solamente no confirmarían el texto bíblico, sino que más bien le serían contrarios.

[7] J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (Yale 1983) 324-331.

dicha carta– presenta todas las apariencias de ser la fuente de inspiración del autor de la batalla de Gabaón (Jos 10). En ambos textos el líder militar se enfrenta con una poderosa coalición de enemigos, que son batidos gracias a la intervención divina. En ambos casos, los enemigos se vieron sometidos a una larga persecución, durante la que sufrieron una gran carnicería. Muy similar es asimismo la forma de la intervención divina. En la carta de Sargón se lee: «El resto del pueblo que huyó para salvar la vida (...). Adad (...) lanzó contra ellos un grito amenazante; y mediante una lluvia torrencial y piedras de granizo aniquiló a los que quedaban». El texto de Jos 10,11 dice: «Cuando iban huyendo ante Israel en la cuesta de Bet-Jorón, el Señor hizo caer sobre ellos una tremenda granizada hasta Azecá y murieron todos. Murieron más por las piedras de granizo que por la espada de los israelitas». Existen otros muchos paralelos, que no hay espacio para enumerar aquí. Los ya señalados son suficientes para concluir que la mayor parte de los estereotipos deuteronomistas de la «guerra santa» están calcados sobre paradigmas del antiguo oriente, especialmente relatos bélicos asirios. En apoyo del parentesco entre la literatura asiria y la bíblica, aduce Römer la leyenda de Sargón arrojado al agua en una cesta de mimbre, fuente en la que se inspira el autor de la historia de Moisés[8].

2. *Trabajo personal*

a) Relatos etiológicos

La abundancia de relatos etiológicos en Jos 2-10 da pie para profundizar en este género literario, abundantísimo en el AT, sobre todo aquí, en Josué, y en el libro del Génesis, que puede ser calificado de «etiología de etiologías». Fue H. Gunkel, precisamente en su comentario al Génesis, el primero en empezar a aplicar a la Biblia el género literario etiológico[9]. Como indica la misma etimología de la palabra, compuesta de las voces griegas *aitía* (causa) y *logos* (concepto, tratado), la etiología es el tratado o el estudio de las causas. Si se trata de medicina, por ejemplo, la etiología es la parte de esta ciencia que tiene por

[8] T. C. Römer, «Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography», ZAW 109 (1997) 2-4; por su parte, Römer cita la obra indicada de J. van Seters.

[9] Cf. los datos, más una derivación en nuestra cultura, en A. González Lamadrid, *Tradiciones etiológicas palentinas a la luz de la Biblia*, Publicaciones de la Institución «Tello Téllez de Meneses» 32 (Palencia 1971) 123-201.

objeto el estudio de las causas de las enfermedades. En el campo de la literatura, los términos etiología y etiológico se usan para designar aquellos relatos que tratan de explicar el origen o el porqué del nombre de una persona, pueblo o lugar, de un accidente de la naturaleza, de un monumento, de una costumbre, de un rito, que perviven «hasta el día de hoy». Según la naturaleza de los interrogantes o porqués planteados, las etiologías pueden ser etimológicas, etnológicas, legales, cultuales, institucionales... También las hay filosófico-teológicas, que tratan de dar respuesta a los problemas que plantea la existencia del hombre sobre la tierra, como el origen del hombre y de la mujer, el porqué del dolor, las razones del trabajo, el mal, la muerte, el pecado, el amor, la atracción de sexos y tantas otras realidaes no fácilmente explicables.

Los relatos etiológicos son muy abundantes en las tradiciones y literatura popular. Yo mismo he dedicado algún tiempo a recoger de labios del pueblo «tradiciones etiológicas palentinas» y estudiarlas a la luz de la Biblia. En este estudio he podido comprobar que las explicaciones etiológicas son con frecuencia motivos ornamentales secundarios añadidos a sólidas tradiciones ya existentes. Dicho en otras palabras, la presencia de elementos etiológicos en un determinado relato no siempre quiere decir que dicho relato sea todo él pura creación de la imaginación popular[10]. Como ejercicio personal, se propone el estudio de alguna de las etiologías existentes en Jos 1-11, usando como guía alguno de los trabajos reseñados en la nota anterior.

b) La alianza

Las numerosas alianzas que se celebran a lo largo de Dtr invitan a detenerse en esta metáfora bíblica, empleada para expresar las relaciones entre Dios y su pueblo. Desde su comienzo, Dt evoca y actualiza la alianza del Sinaí (Horeb) en los llanos de Moab (Dt 5,2-3; 29). Sigue la solemne alianza de Siquén, presidida por Josué (Jos 24) y la importantísima alianza del Señor con David y su dinastía (2 Sm 9; 23,5). Son relevantes, a su vez, las alianzas de Joás y de Josías (2 Re 11,17; 23,3), dos reyes que

[10] Cf. A. González Lamadrid, «Etiología e historia», en L. Álvarez / E. J. Alonso (eds.) *Miscelánea de Estudios Bíblicos y Hebraicos*. Homenaje a J. Prado (Madrid 1975) 663-673. La bibliografía sobre el género etiológico y las etiologías bíblicas es abundantísima; me limito a señalar algunos de los títulos más asequibles en lengua castellana: A. Ibáñez Arana, «La narración etiológica como género literario bíblico. Las etiologías etimológicas del Pentateuco», *Scriptorium Victoriense* 10 (1963) 161-176.241-275; Id., «Las narraciones etiológicas de Jos 1-11», *Lumen* 18 (1969) 340-368; 19 (1970) 25-51; Id., «El género etiológico en Jos 1-11», *Lumen* 19 (1970) 97-124.222-248; E. Lipinski, «Etiología», en *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (Barcelona 1993) 567-568.

llevaron a cabo reformas importantes. De contenido distinto son las alianzas entre el rey y el pueblo, por ejemplo, Saúl, David, Roboán y Joás (1 Sm 10,25; 2 Sm 3,12-13.21; 5,3; 1 Re 12,1-19; 2 Re 11,17), o entre el rey de Israel y un rey extranjero: entre Ajab y Benadab (1 Re 20,34); entre Salomón y Jirán (1 Re 5,26). Se habla también de alianzas entre grupos o personas particulares, por ejemplo, entre Israel y los gabaonitas (Jos 9), entre David y Jonatán (1 Sm 18,3; 20,8; 23,18).

Respecto de la alianza entre Dios y su pueblo, que es la que aquí nos interesa, se ha creído encontrar una de sus fuentes de inspiración, por lo menos, en los llamados pactos de vasallaje orientales, sobre todo en los tratados hititas. Ciertamente, existe algún parentesco, que vamos a tratar de señalar brevemente, porque creemos que puede ayudar a profundizar en la estructura y contenido de la alianza bíblica.

De los pactos hititas, arameos y asirios, unos se celebran entre iguales, por ejemplo entre el rey hitita y el faraón egipcio (tratados bilaterales), otros tienen lugar entre el soberano y su vasallo (tratados de vasallaje). Estos últimos presentan algunas afinidades significativas con la formulación literaria de la alianza bíblica, hasta el punto de que algunos estudiosos creen que los autores sagrados han podido inspirarse en ellos, a la hora de expresar las relaciones entre Dios y su pueblo o algún representante cualificado del mismo, como es el rey. Dios es el soberano, y el pueblo o el rey, su vasallo. Reproducimos a continuación el tratado otorgado por Mursil II, rey de los hititas, a su vasallo Dupi-Tesup. Data de finales del s. XIV a.C.[11]

• Preámbulo. Contiene el nombre y los títulos del soberano que otorga el tratado. En este caso, Mursil II: «Así habla Mursil, el sol, el gran rey, el rey del país hitita, el muy amado del dios de la tormenta, el hijo de Supiluliuma...»

• Prólogo histórico. El rey recuerda a su vasallo, que generalmente recibe el nombre de servidor, las relaciones existentes entre ambos hasta este momento; evoca, sobre todo, los beneficios otorgados por el soberano a su aliado. Este prólogo tiene la finalidad de preparar psicológicamente al vasallo para que acepte el pacto y asuma las condiciones que éste conlleva. El tono de

[11] J. Briend / R. Lebrun / E. Puech, *Tratados y juramentos en el antiguo Oriente Próximo*, DEB 23 (Estella 1994) 19-25.

los tratados arameos y asirios es más exigente que el de los pactos hititas; se busca más imponer y vencer que convencer: «Dupi-Tesup, tu abuelo era Aziras. Se rebeló contra mi padre, que lo redujo a sumisión. Cuando los reyes de Nuhasi y el rey de Kinza se rebelaron contra mi padre, tu abuelo Aziras no se sumó a la rebelión. Eran amigos y amigos permanecieron. Cuando mi padre combatió a sus enemigos, tu abuelo Aziras no se rebeló contra él; eran amigos y amigos permanecieron... Mi padre protegió a Aziras, así como a su país y no ejerció sobre ellos violencia alguna...»

• Opción fundamental. El soberano le exige al vasallo un compromiso de fidelidad y lealtad: «Dupi-Tesup, tú protege y custodia los compromisos del rey y la soberanía del rey, y yo, el sol, te protegeré a ti...»

• Cláusulas del pacto. Son las disposiciones que deben regular las relaciones concretas del vasallo con el soberano, por ejemplo: medidas que debe tomar con los fugitivos (cf. 1 Re 2,39-49); relaciones con otros vasallos; problemas referentes a las fronteras; tributos que debe pagar anualmente; visitas que debe realizar a la corte del soberano, etc. En el pacto entre Mursil II y Dupi-Tesub figuran las siguientes estipulaciones: Dupi-Tesub debe enviar al soberano trescientas piezas de oro puro y piedras preciosas; no podrá enviar regalos a Egipto; si Dupi-Tesub se entera de que existen conspiraciones contra el soberano y de que se prepara alguna revuelta contra él, debe acudir en ayuda del rey de los hititas acompañado de su ejército.

• Testigos. Los testigos de los tratados suelen ser los dioses de ambos reyes –el soberano y el vasallo– así como las fuerzas de la naturaleza divinizadas. Aquí concretamente se invocan los dioses de los hititas y de los amorreos, pueblo al que pertenece Dupi-Tesub; son invocados asimismo los elementos de la naturaleza: las montañas, los ríos, el mar, el cielo y la tierra, los vientos y las nubes: «Sean todos ellos testigos de este tratado y de este juramento».

• Maldiciones y bendiciones. Las primeras suelen estar mucho más desarrolladas que las segundas. Naturalmente, tanto unas como otras dependen de si el vasallo incumple o no las cláusulas del pacto: «Si Dupi-Tesub incumple las palabras del tratado y del juramento grabados sobre esta tableta, que estos

mismos juramentos caigan sobre Dupi-Tesub y le aniquilen a él, a su esposa, su hijo, su nieto, su casa, su ciudad, su tierra y todos sus bienes. Pero si Dupi-Tesub cumple las palabras del tratado grabado sobre este tableta, que estos juramentos protejan a Dupi-Tesub...»

Este pacto de Mursil II con Dupi-Tesub forma parte de una treintena de tratados de vasallaje, aparecidos en Anatolia, Siria y Mesopotamia a lo largo de once siglos (entre los siglos XVIII-VII a.C.), durante los cuales se mantiene, con las lógicas variantes, un esquema fundamental constante. Casi todos los puntos de este paradigma los encontramos reproducidos, de una u otra forma, más o menos agrupados, en los textos bíblicos relativos a la alianza, especialmente en Jos 24 y en el Deuteronomio, construido y estructurado precisamente sobre el esquema-alianza:

• Preámbulo. Aunque los mediadores de las alianzas bíblicas son los dirigentes del pueblo, por ejemplo, Moisés, Josué, Samuel, Natán, etc., sin embargo, todos hablan y actúan en nombre de Dios, que es el último responsable. En Jos 24,2 aparece expresamente Dios con sus títulos: «Esto dice el Señor, Dios de Israel». Esta presentación de Dios como Señor soberano encabeza el Decálogo (la carta magna de la alianza) en sus dos versiones: Ex 20 y Dt 5. En Ex 2012: «Yo, el Señor, soy tu Dios». En Dt 5,6: «Yo soy el Señor, tu Dios».

• Prólogo histórico. Éste es uno de los puntos donde las afinidades entre los pactos orientales y la alianza bíblica son mayores y más estrechas. Jos 24,2-13 es el ejemplo más claro. Las dos versiones del Decálogo, después de presentar a Dios como Señor soberano, evocan el pasado para recordar la gran intervención de Dios en favor de su pueblo: «Yo te saqué del país de Egipto, de la casa de la esclavitud...» (Ex 20,2; Dt 5,6). En realidad, los cc. 5-11 del Dt son una recapitulación de la historia de Israel a partir del monte Horeb (Sinaí), o sea, un prólogo histórico.

• Opción fundamental. También aquí existe coincidencia entre los pactos orientales y la alianza bíblica. En ambos casos, los soberanos exigen servicio, fidelidad y lealtad de sus vasallos en exclusiva. La asamblea de Siquén dice: «Lejos de nosotros abandonar el Señor para servir a otros dioses. El Señor es nuestro Dios» (Jos 24,14-24). Dt 5,7 formula las exigencias del Señor

en términos tajantes: «No habrá para ti otros dioses fuera de mí». Es el llamado mandamiento capital.

• Cláusulas de la alianza. El ejemplo más claro es el llamado «código de la alianza», que recoge las cláusulas de la alianza del Sinaí (Ex 20,22-23,33). Pero también Jos 24,25-26 dice: «Aquel día Josué hizo una alianza con el pueblo, y le dio leyes y preceptos en Siquén. Josué escribió estas palabras en el libro de la ley de Dios». En Dt las cláusulas de la alianza se hallan contenidas en el «código deuteronómico» (Dt 12-26).

• Testigos. En la alianza de Siquén, los testigos son un monolito de piedra y una encina. «Josué tomó una gran piedra y la erigió allí, debajo de la encina que había en el santuario del Señor, y dijo todo el pueblo: Esta piedra será un testimonio contra nosotros, porque ella ha oído todo lo que el Señor nos ha dicho; será un testimonio contra vosotros para que no reneguéis de vuestro Dios» (Jos 24,26-27).

• *Bendiciones y maldiciones. Este punto alcanza su mejor* expresión en la alianza de los llanos de Moab. En formulaciones más técnicas y precisas o en formas más libres, las bendiciones y las maldiciones llenan alternativamente los cc. 27-30 de Dt.

Se propone como ejercicio el estudio de alguno de los textos bíblicos indicados, comparándolo con tratados de alianza orientales. Se puede encontrar amplio e interesante material para ello en el cuaderno citado en la nota anterior.

3. *Bibliografía*

La bibliografía más importante sobre Josué en el terreno de la investigación antigua y actual ha sido ya reseñadas a lo largo de nuestra presentación de este libro bíblico. La bibliografía que ahora sigue es una selección básica de estudios, en la que hemos querido incluir lo que sobre este asunto existe en lenguas españolas.

a) Introducciones y comentarios

Partimos de tres comentarios antiguos, pero de la época actual: B. Ubach, *Josué, Jutges, Rut, versió dels textos originals i comentaris* (Abadía de Montserrat 1953); L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo Testamento*, Biblia Comentada II (Madrid 1961); F. Asensio, *Josué*, La Sagrada Escritura II (Madrid 1968). Los tres títulos forman parte de los primeros comentarios generales publicados en lenguas españolas y por

españoles en los tiempos modernos. Fueron coordinados por la Abadía de Montserrat y por las Universidades Pontificias de Salamanca y Comillas respectivamente. Los dos últimos fueron publicados por la BAC. Los tres son comentarios sólidos y serios, pero han sufrido el desfase propio del tiempo. Llevan incorporado el texto bíblico.

Recordemos la traducción del Comentario de san Jerónimo al castellano, concretamente el trabajo de P. J. Kearney, «Josué», *Comentario Bíblico San Jerónimo* I (Madrid 1971); todo este comentario es fruto maduro de la primera generación de exegetas católicos norteamericanos. El original inglés fue publicado en un solo volumen en 1968. La traducción castellana, en cinco volúmenes, data de 1971. También ha sufrido la erosión del tiempo. De hecho, los americanos han publicado ya una nueva edición renovada y actualizada.

Dos comentarios de divulgación: L. Alonso Schökel, «Josué», *Biblia del Peregrino.* Antiguo Testamento I. Prosa (Madrid 1996); A. Ibáñez Arana, «Josué», *Comentario al Antiguo Testamento* I. La Casa de la Biblia (Madrid 1997). Destinados al gran público, estos dos comentarios están redactados en un lenguaje asequible, sin tecnicismos. Ello en nada disminuye, sin embargo, la calidad y solidez de su contenido. El comentario de La Casa de la Biblia ofrece algunas ventajas dignas de ser reseñadas: las introducciones a cada uno de los bloques del AT y a cada uno de los libros son más extensas y completas que en la Biblia del Peregrino. Igualmente, los comentarios al texto bíblico son una verdadera guía de lectura de la Biblia, porque comentan todas y cada una de las unidades o secciones de cada libro, por pequeñas que ellas sean. El Comentario de la Biblia del Peregrino es más cómodo, porque incorpora el texto bíblico.

Recordemos el reciente comentario científico de V. Fritz, *Das Buch Josua*, Handbuch zum Alten Testament I,7 (Tubinga 1994); este comentario reemplaza en la colección HAT al anterior, que era de M. Noth, introduciendo innovaciones importantes. Por ejemplo, Fritz no presupone, como hacía Noth, la existencia del llamado ciclo de Guilgal, sino que todo el relato de la conquista (Jos 1-12) es, según él, básicamente obra del historiador deuteronomista; únicamente habría tenido a su disposición algunas tradiciones orales sobre la historia de los espías (Jos 2), la conquista de Ay (Jos 8) y la suerte final de los reyes de Maquedá (Jos 10). Fritz no atribuye Dtr a un solo y único autor, como hacía Noth, sino que distingue un estrato base (DtrH), reelaborado por sucesivos redactores, entre los que señala dos principales (RedD y RedP) y otros secundarios. El RedD acusa fuerte influencia de Dt en el fondo y en la forma. El RedP pertenece a la corriente sacerdotal.

Merece también ser recordado el breve trabajo introductorio de J. Delorme / J. Briend, «El libro de Josué», en H. Cazelles (dir.), *Introducción a la Biblia* II. *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelo-

na 1981) 280-295; se trata de lo que llamamos comúnmente un manual bíblico, en este caso traducido del francés. Los autores estudian brevemente los aspectos literarios, históricos, arqueológicos y religiosos del libro de Josué. Es un manual de toda garantía, aunque necesitaría ser actualizado.

b) Monografías

Nos limitamos a recordar dos monografías, ya no recientes, en castellano: G. Auzou, *El don de una conquista. Estudio del libro de Josué,* Actualidad Bíblica 4 (Madrid 1967); G. Pérez Rodríguez, *Josué en la historia de la salvación. Historia. Género literario. Mensaje religioso* (Madrid 1972). Auzou tiene publicadas otras monografías sobre Génesis, Éxodo, Josué, Jueces y Samuel. Todas ellas han conocido gran éxito editorial por su maestría en descubrir y exponer los contenidos teológicos de dichos libros bíblicos. Estas monografías no se encuentran en las librerías, porque están agotadas, pero pueden encontrarse en las bibliotecas y aún merecen ser leídas. El libro de G. Pérez es su tesis doctoral. A pesar del paso del tiempo, que no corre en valde, esta obra *ofrece una vasta información sobre los problemas literarios, históricos* y teológicos del libro de Josué.

c) Geografía, historia y arqueología

Dada la importancia que la dimensión geográfica, histórica y arqueológica tiene en el libro de Josué, dejo aquí constancia de algunos títulos más accesibles, para quien quiera profundizar en ese dirección: A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina*, BEB 39 (Salamanca 1981); A. Smith, *Geografía histórica de la Tierra Santa* (Valencia 1985); J. González Echegaray, *El Creciente fértil y la Biblia* (Estella 1991); M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona 1966); R. de Vaux, *Historia antigua de Israel* II. *Asentamiento en Canaán y período de los Jueces* (Madrid 1975); J. Alberto Soggin, *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba* (Bilbao 1997). Por supuesto, este apartado puede completarse con las notas y la bibliografía señalada en IEB 1, cc. I-III.

Para concluir, recordemos una vez más el trabajo bibliográfico de J. L. Sicre, «Los orígenes de Israel. Cinco respuestas a un enigma histórico», *EstBib* 46 (1988) 421-456; es un magistral boletín bibliográfico, donde el autor pasa revista a las principales teorías que pretender explicar cómo Israel llegó a afianzar su presencia en Canaán: conquista, asentamiento pacífico, revolución campesina, simbiosis, evolución progresiva. Tras un análisis y evaluación de todas ellas, J. L. Sicre concluye diciendo que los resultados más positivos para el estudio de los orígenes de Israel deben esperarse de la arqueología.

IV. EL LIBRO DE LOS JUECES

1. Jueces y la historia deuteronomista

«También aquella generación (la de Josué) fue a reunirse con sus padres, y le sucedió otra generación que no conocía al Señor, ni lo que éste había hecho por Israel» (Jue 2,10). Este texto redaccional, propio del deuteronomista, contiene dos afirmaciones principales. La primera señala la existencia de dos generaciones o etapas dentro de la historia de Israel: la del tiempo de Josué (la conquista) y la del período de los jueces (la etapa premonárquica). La segunda emite una valoración o juicio religioso-moral sobre cada una de ellas. Juicio positivo para la generación de Josué, negativo para la generación de los jueces.

Lo mismo que ocurría con la etapa de la conquista, también el período de los jueces está delimitado por dos textos redaccionales de procedencia deuteronomista: el primero, de carácter histórico-doctrinal, sirve de introducción (Jue 2,6-3,6); el segundo, en forma de discurso, hace de bisagra entre el período de los jueces y la monarquía (1 Sm 12). Según la concepción global del autor deuteronomista, el período de los jueces no coincide exactamente con los límites del libro del mismo nombre, sino que los desborda. De hecho, en 1 Sm 7,15-17 y 8,1-3, Samuel y sus hijos aparecen como los últimos jueces, que cierran una etapa de la historia de Israel. También Elí recibe el título de juez (1 Sm 4,18). Después de ellos empieza ya la monarquía, según señala 1 Sm 12.

Desde el punto de vista religioso, Dtr constata que el pueblo se va degradando. Si se exceptúa el pecado de Acán (Jos 7), la generación de Josué había sido fiel a las cláusulas de la alianza. En la nueva etapa que empieza (la generación de los jueces) fidelidad e infidelidad se irán alternando. Esta alternancia de gracia y pecado es precisamente la quintaesencia de la teología deuteronomista, que encuentra expresión clara y plena en el libro de los Jueces. La encontramos enunciada en la introducción histórico-doctrinal (Jue 2,6-3,6), en boca del profeta anónimo que habla en Jue 6,7-10 y en los marcos redaccionales, en que se encuadran las historias de los seis jueces mayores, especialmente la de Jefté (Jue 10,6-16). En todos estos textos encontramos repetido con precisión casi matemática el siguiente estereotipo o paradigma en cuatro tiempos: «pecado-castigo-conversión-salvación».

• Pecado: el primer tiempo de la secuencia teológica (el pecado) está presentado como la infidelidad del pueblo a las cláusulas de la alianza. Para expresarla, Dtr emplea estas tres fórmulas: los israelitas hicieron lo que es malo a los ojos del Señor (Jue 2,11; 3,7.12; 4,1; 611; 10,6; 13,1); abandonaron al Señor y dieron culto a Baal y Astarté (Jue 2,11.13; 397; 10,6); se prostituyeron ante otros dioses (Jue 2,17; 8,27.33).

• Castigo: no sólo Dtr, sino todos los teólogos y escuelas teológicas del AT en general, presentan los males físicos y morales como castigos de Dios. Este aspecto punitivo de la ley encuentra en el libro de los Jueces estas tres expresiones: se encendió contra Israel la ira del Señor (Jue 2,14.20; 3,8; 10,7); el Señor los entregó en manos de sus enemigos durante equis años (Jue 2,14; 318.14; 4,2; 6,1; 10,7); la prosperidad de los pueblos vecinos y sus incursiones contra Israel se describen como permitidas por Dios para probar la fidelidad de su pueblo: «Por eso, el Señor dejó en paz aquellas naciones, sin expulsarlas de momento ni entregarlas en manos de Israel» (Jue 21,23). «Estas naciones sirvieron para poner a prueba a Israel, para ver si guardaba los preceptos que el Señor había dado a sus antepasados por medio de Moisés» (Jue 3,4).

• Conversión: la pedagogía del castigo y de la gracia divina hacían que los israelitas se arrepintieran y se volviesen a Dios. Es el tercer tiempo de la secuencia teológica, que recibe las siguientes formulaciones: los israelitas clamaron al Señor (Jue 3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10); el Señor se compadecía de ellos al oírlos gemir bajo la tiranía de sus opresores (Jue 2,18; 10,16).

• Salvación: el Señor responde a la conversión y súplicas del pueblo, enviándole «jueces-libertadores» que lo salven (Jue 2,16; 3,9.15). Pero la conversión del pueblo es efímera, de ahí el empleo de expresiones como éstas: «El enemigo permaneció humillado bajo la mano de Israel; el país estuvo en paz durante cuarenta, ochenta o veinte años»; es decir, múltiplos o submúltiplos de cuarenta, que son los años que corresponden a una, dos o media generación (Jue 3,11.30; 5,31; 8,28). Al cabo de una, dos o media generación, los israelitas vuelven a hacer lo que es malo a los ojos de Dios, abandonando al Señor y prostituyéndose ante otros dioses, con lo cual de nuevo se desencadena la consabida secuencia de «pecado-castigo-conversión-salvación». Es el esquema teológico enunciado en la introducción doctrinal del libro (Jue 2,6-3,6), que se repite por seis veces como un estereoti-

po con cada uno de los seis jueces mayores, hasta convertirse en el eje central del libro. La dialéctica «pecado-castigo», por un lado, y «conversión-salvación», por otro, es la que da lugar a la alternancia de tiempos de fidelidad y tiempos de infidelidad, que es uno de los rasgos característicos del período de los jueces, según veíamos más arriba.

2. *Arquitectura y materiales del libro*

El libro de los Jueces está construido sobre las historias de doce «jueces», seis «mayores» y seis «menores», que forman el cuerpo central de la obra (Jue 3,7-16,31). Dicho cuerpo está precedido por dos introducciones (Jue 1,1-3,6) y se cierra con dos apéndices (Jue 17-21).

a) Introducción histórico-geográfica (Jue 1,1-2,5)

Es una historia resumida de la instalación de las tribus israelitas en la tierra de Canaán, que proyecta una imagen de la conquista mucho menos triunfalista de la que ofrecía el libro de Josué (Jos 1-12). Aquí no se habla de una «conquista-relámpago», sino de un asentamiento lento y laborioso. No se habla de todo un pueblo, unido acaudillado por un solo jefe, sino de tribus aisladas o agrupadas en coaliciones parciales.

En el sur de Canaán, las tribus obtuvieron éxitos en la montaña y fracasos en la llanura. La tribu de Benjamín no logró conquistar Jerusalén. En el centro, las tribus de Efraín y Manasés fracasaron en sus ataques contra cinco metrópolis cananeas (Betseán, Tanak, Dor, Yibleán y Meguiddó) y contra Guézer. En el norte cosecharon éxitos parciales y algunos fracasos. La pequeña tribu de Dan, cuando llegó a la llanura marítima, no consiguió instalarse en ella. Sin duda, los datos que nos ofrece esta introducción de Jue 1,1-2,5 son más realistas y más cercanos a los hechos que la versión teológica de la conquista, elaborada por el libro de Josué. Jue 2,1-5 contiene cinco versículos importantes, que hacen de puente entre la primera y la segunda introducción. En relación con la primera, dan la razón teológica de por qué los cananeos siguen manteniendo enclaves fuertes dentro de la tierra prometida. El Señor había liberado a los israelitas de la esclavitud de Egipto, les había prometido y otorgado la tierra, pero les había ordenado muy seriamente que tenían que destruir los altares de los cananeos y no pactar con ellos, cosa que no habían

hecho. Por eso, Dios sigue permitiendo la presencia activa de los nativos en medio de Israel, para desgracia de los israelitas. Respecto a la segunda, estos versículos avanzan la dialéctica de la alianza, que será expuesta detenidamente en la siguiente introducción histórico-doctrinal.

b) Introducción histórico-doctrinal (Jue 2,6-3,6)

Se compone de tres piezas, una de carácter histórico (2,6-10) y dos de orden doctrinal (2,11-19 y 2,20-3,6). Jue 2,6-10 es la continuación directa del libro de Josué. De hecho, los vv. 6-9 repiten casi al pie de la letra Jos 24,28-31. Este procedimiento de reproducir al comienzo de un libro el final del anterior, con el fin de hacer la unión entre los dos, lo encontramos en Esd 1,1-3, que repite literalmente 2 Cr 36,22-23. Jue 2,10 es un versículo importante, porque en él se contraponen dos generaciones, la de Josué y la de los Jueces, y se emite un juicio de valor sobre cada una de ellas, favorable a la primera, desfavorable para la segunda. Según Dtr, la historia se va degradando. Jue 2,11-19 es la exposición de la conocida secuencia teológica en cuatro tiempos, que sirve de introducción a toda la historia de los jueces y proporciona la clave para entender toda la historia de Israel, especialmente el destierro de Babilona, que es el lugar y el momento desde donde está escrita Dtr, por lo menos en su última edición. En Jue 2,20-3,6 vuelve a plantearse el problema de la pervivencia de enclaves cananeos en medio de Israel. Se repite la misma explicación dada ya en Jue 2,1-3: es un castigo, porque el pueblo ha quebrantado la alianza. Se aducen otras razones más, añadidas por redactores posteriores; una, pesimista, es que ni siquiera los jueces hacían caso (Jue 2,17); otras, optimistas: era sólo para probar a Israel (Jue 2,22; 3,1.4) o para mantenerlo diestro en el arte de la guerra (Jue 3,2).

c) Jueces mayores

Los seis jueces mayores son Otoniel, Ehud, Débora-Barac, Gedeón, Jefté y Sansón. Se trata de hombres y mujeres, a los que la tradición israelita recuerda con admiración, porque en determinados momentos de crisis y peligro se pusieron al frente de una o más tribus, salvando al pueblo de caer en manos de sus enemigos (cananeos, madianitas, moabitas, amonitas, filisteos). Personajes de origen no siempre muy relevante, pero sobre los

que venía el espíritu del Señor, transformándolos en guías y jefes carismáticos (Jue 3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19), capaces de «salvar» (3,31; 6,15; 10,1) y «liberar» al pueblo en momentos de emergencia. Otoniel y Ehud reciben el apelativo de «libertadores» (3,9.15). Realmente, a estos seis mayores les cuadra mejor el título de «salvadores» y «libertadores» que el de «jueces», dado que son instrumentos elegidos por Dios para llevar a cabo una salvación de la que él es el verdadero autor (3,9; 6,36-37; 7,7; 10,13).

Las historias de los jueces mayores son muy diferentes unas de otras en extensión, contenido y forma literaria. La historia de Otoniel, por ejemplo, es sumamente escueta; se limita a ofrecer los datos estrictamente necesarios para apoyar en ellos el consabido esquema teológico del redactor deuteronomista (Jue 3,7-11). No está tampoco muy desarrollada la historia de Débora-Barac (4,1-24), a pesar de su gran interés histórico-literario, especialmente el cántico de Débora (Jue 5,1-31). En cambio, se concede amplio espacio a la historia de Gedeón (6,1-8,35). Abimélec no fue juez, pero es objeto de un largo relato, porque, siendo hijo de Gedeón, fue el primero en la historia de Israel –según el autor deuteronomista– que intentó convertirse personalmente en rey (Jue 9,1-57). Jefté es de suyo un juez «menor», como los que le preceden (Jue 10,1-5) y le siguen (12,8-15). De todos ellos se da la misma clase de informaciones: familia (11,1-2), duración del mandato y sepultura (12,7). Pero Jefté ha sido convertido en un juez «mayor» por el redactor deuteronomista, mediante una serie de adiciones y retoques; le ha adjudicado una historia de liberación (10,17-11,11), prologada con una introducción doctrinal (10,6-16), y complementada con el mensaje de Jefté al rey de los amonitas (11,12-28), con la historia del voto de Jefté (11,29-40) y con el conflicto entre Efraín y Galaad (12,1-6).

Por otra parte, la historia de Sansón es diferente de todas las demás (Jue 13-16). Es de la tribu de Dan; no recluta hombres, sino que combate individual y personalmente contra los filisteos. Su nacimiento está precedido de una doble teofanía a sus padres: será nazireo desde el seno materno y Dios le infundirá su espíritu (Jue 13). Se casa con una filistea y da muestras de su sabiduría, proponiendo las primeras adivinanzas (14,1-20). Juega malas pasadas a los filisteos, pero no logra expulsarlos del país (Jue 15-16). Son historias y leyendas populares, que recurren al humor y a la ironía, con el fin de reírse y burlarse de ene-

migos que es preciso aguantar. Sansón es un personaje paradójico y contradictorio. Es extravagante y grotesco y, al mismo tiempo, aparece como un nazireo, elegido y consagrado por Dios. Aquí radica su fuerza hercúlea y es lo que le ha valido un puesto entre los jueces.

d) Jueces menores

Los seis jueces menores son Sangar, Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Abdón (Jue 3,31; 10,1-5; 12,8-15). Si se exceptúa Sangar, no se les atribuye ninguna acción salvadora, ni se cuentan de ellos gestos especiales, como es el caso de los jueces mayores, sino que simplemente se dan unas breves notas acerca de su origen, su familia y el lugar de su sepultura. También se dice que «juzgaron» a Israel durante un cierto número de años, que varía de unos a otros. En realidad, es a estos «menores» a los que mejor les conviene el título de «jueces» en el sentido jurídico y político de la palabra, dado que el término *šofetim*, que se emplea para designarlos, deriva del verbo *šafat* (juzgar), que significa administrar justicia, junto con otros poderes más amplios de mando y de gobierno, similares a los de los *sufetes* cartagineses y fenicios, los cuales coinciden, incluso etimológicamente, con los *šofetim* hebreos. Este sentido amplio de *šafat* está testimoniado asimismo por textos de Mari (s. XVIII a.C.) y de Ugarit (s. XIII a.C.).

e) Dos apéndices

Jue 17-21 parecen haber sido añadidos al libro de los Jueces después del destierro. En ellos no se habla de ataques o agresiones procedentes de enemigos externos, ni de libertadores comparables a los jueces de los cc. 3-16. El redactor que ha añadido estos apéndices era sin duda promonárquico, de ahí que por cuatro veces llama la atención sobre la anarquía que reinaba en Israel antes del establecimiento de la monarquía: «En aquel tiempo no había rey en Israel, y cada uno hacía lo que le parecía» (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

El primer apéndice (Jue 17-18) describe la migración de la tribu de Dan desde su territorio inicial, situado al oeste de Benjamín, hacia el norte del país, en la parte alta del valle del Jordán. La atención del relato se centra, sobre todo, en la fundación del santuario de Dan y en el origen de su sacerdocio, enjuiciados ambos negativamente. El ídolo del santuario es fruto de un do-

ble robo; y el sacerdocio se remonta a un levita, que se contrata al mejor postor. Como estos hechos se supone que son anteriores a la monarquía, al autor promonárquico no le importa su carácter negativo.

El segundo apéndice (Jue 19-21) tiene como tema la guerra contra la tribu de Benjamín, sus causas y sus consecuencias. Se desarrolla en tres tiempos. Primero, se narra el motivo de la guerra, a saber, el crimen de Guibeá (c. 19). Segundo, se describe el desarrollo de la guerra: la convocatoria de las tribus y las operaciones militares, con sus reveses iniciales, así como la emboscada y la victoria final de los israelitas (c. 20). Tercero, se reseñan las consecuencias de la guerra, juntamente con la decisión de los israelitas de rehabilitar a los supervivientes y proporcionar mujeres a los benjaminitas, con el fin de asegurar la supervivencia de la tribu (c. 21). La guerra contra Benjamín es un episodio más de las pretensiones y luchas de Efraín, por hacerse con el dominio y hegemonía sobre las demás tribus (cf. Jue 8,1-3; 12,1-6).

3. *Formación del libro*

Sin ánimo de ser muy terminantes ni concretos, conscientes de la dificultad del problema, podemos señalar en la formación del libro de los Jueces tres momentos principales. Primero, durante un tiempo indeterminado difícil de datar, a lo largo del período premonárquico y monárquico, se fueron formando tradiciones populares de carácter épico sobre héroes locales, que se habían hecho célebres por haber «liberado» a su clan, a su tribu o a varias tribus, de los ataques de los cananeos, filisteos, amorreos, amalecitas, moabitas o amonitas. Transmitidas en un primer momento por vía oral y en versiones aisladas y plurales, estas tradiciones se fueron convirtiendo, con el paso del tiempo y al compás de la unificación de las tribus, en patrimonio común de todo Israel, hasta integrarse y ser consignadas por escrito en una recopilación que W. Richter bautiza como el «libro de los libertadores»[12]. En él se contenían seguramente las hazañas de Ehud, Barac, Débora y Gedeón, así como el episodio de Abimélec. Simultáneamente se fue formando una «lista de jueces», que habían ejercido como tales en ciertas ciudades y en distintos

[12] W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963); Id., *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche*, BBB 21 (Bonn 1964).

momentos. Jefté había actuado al mismo tiempo como «héroe libertador» y como «juez», de ahí que se convirtiese en la figura-bisagra que sirviera de puente entre los «libertadores» (jueces mayores) y los «jueces» propiamente dichos (jueces menores).

El segundo momento coincide con la hora de la redacción deuteronomista, llevada a cabo por uno o varios editores, de una o varias veces, según las distintas teorías. Son los que integran en una sola obra los jueces mayores y menores, a la vez que los encuadran dentro de un marco cronológico y teológico, que da sentido y alcance nacional a todo el conjunto. Los autores deuteronomistas fueron, asimismo, los creadores de la figura de Otoniel (Jue 3,7-11), con el fin de que uno procedente del sur encabezara el ciclo de los jueces mayores y sirviera, a su vez, de paradigma teológico para todos los demás. La figura de Sangar es, igualmente, una adición deuteronomista (Jue 3,31). Así lo demuestra la expresión: «también él salvó a Israel», que deja traslucir claramente su carácter adicional. Además rompe el hilo de la narración entre Jue 3,30 y 4,1. La estructura literaria de su relato está calcada sobre la de los jueces menores (Jue 10,1-5; 12,7-15), aunque omite algunos rasgos característicos. Así, no se dice que fuese juez y no se da el nombre de su ciudad, ni el número de sus hijos, ni la duración de su ministerio. Es verosímil que su inserción en este contexto se deba a su presencia en el cántico de Débora (Jue 5,6), junto a Yael; esto ha hecho que se le considere también salvador o libertador de Israel. En este segundo momento de la historia del libro de los Jueces, fue introducido probablemente el ciclo de «Sansón (Jue 13-16). Sobre todo, los redactores deuteronomistas son los autores de la introducción histórico-doctrinal de Jue 2,6-3,6, pieza clave en la arquitectura teológica de Jueces. Dentro del diseño y del plan global de Dtr, el período de los jueces formaba la segunda gran etapa, la que está entre la conquista de la tierra y la monarquía; de ahí que la obra salida de las manos de los autores deuteronomistas no sea un libro aislado y autónomo, sino que esté entroncada con el libro de Josué, que le precede, y con los libros de Samuel, que le siguen.

En el tercer y último momento, durante el exilio o el postexilio, se añaden tradiciones que habían sido ignoradas o descartadas por los deuteronomistas. Al principio del libro se añaden tradiciones relativas al asentamiento de las tribus en Canaán

(Jue 1,1-2,5); al final, tradiciones sobre las tribus de Dan (Jue 17-18) y de Benjamín (Jue 19-21). Parece evidente que la edición deuteronomista de Jueces comenzaba en Jue 2,6ss, por lo que Jue 1,1-2,5 sería una adición posterior. Esto no quiere decir que los datos que ofrece esta secuencia sean tardíos. Más bien suele creerse todo lo contrario. A partir de Noth la crítica moderna ha visto en Jue 1,1-2,5 una versión de la conquista cercana a los hechos y favorable a la tribu de Judá. Respecto de Jue 17-21, las opiniones están muy divididas. Generalmente se cree que estos capítulos no formaban parte de la edición deuteronomista original. Pero también existen autores que se resisten a creer que la edición deuteronomista de los Jueces pudiese terminar con una historia tan grotesca y extravagante como es la de Sansón. La escuela de Gotinga, por ejemplo, atribuye Jue 17-21 a DtrH, edición que Dietrich y sus discípulos consideran promonárquica frente a DtrP, que sería contraria a la monarquía. De hecho, en estos capítulos apenas se nota la huella de la terminología deuteronomista, y parecen más bien tradiciones antiguas de sabor arcaico. Los autores discuten sobre su fiabilidad histórica. H. M. Niemann, por ejemplo, piensa que Jue 17-18 permiten reconstruir la historia de la migración de los danitas en los primeros tiempos de su instalación en Palestina (s. XII a.C.)[13]. C. Dohmen y Y. Amit ven más bien en estos capítulos una polémica contra los santuarios de Betel y Dan, propia de la corriente deuteronomista[14]. Efectivamente, este relato, que hace de Dan un anti-santuario, presupone la teología deuteronomista de la centralización del culto, razón por la que M. Göbrg considera Jue 17-18 una creación deuteronomista tardía[15]. Por otra parte, H. W. Jüngling, que ha dedicado una monografía a Jue 19, data este capítulo de los primeros tiempos de la monarquía y lo interpreta como una apología de la institución monárquica[16]. Jue 20-21 serían deuteronomistas y por tanto más tardíos. Ya dijimos más arriba que Jue 17-21, globalmente considerado, es promonárquico, de ahí la

[13] H. M. Niemann, *Die Daniten. Studien zur Geschichte eines altisraelitischen Stammes*, FRLANT 135 (Gotinga 1985).

[14] C. Dohmen, «Das Heiligtum von Dan. Aspekte religionsgeschichtlicher Darstellung im Deuteronomistischen Geschichtswerk», *Biblische Notizen* 17 (1982) 17-22; Y. Amit, *Hidden Polemic in the Conquest of Dan: Judges XVII-XVIII*, VT 40 (1990) 4-20.

[15] M. Göbrg, *Richter*, NEB 31 (Wurzburgo 1993) 90.

[16] H. W. Jüngling, *Richter 19. Ein Plädoyer für das Königtum. Stilkritische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19,1-30a; 21,25*, AnBib 84 (Roma 1981).

insistencia en presentar el tiempo de los jueces como un período abominable y caótico (Jue 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

V. HISTORIA Y TEOLOGÍA

1. El libro de los Jueces y la historia

El autor o autores deuteronomistas no solamente han compuesto artificialmente un libro, como veíamos en el apartado anterior, sino que han creado también una etapa o período histórico dentro del cuadro general de la historia bíblica. Al presentar linealmente en orden sucesivo y progresivo las historias de los jueces, especialmente de los mayores; al sacar a los jueces de sus respectivos contextos particulares y locales, para convertirlos en protagonistas de todo el pueblo; al encuadrarlos en marcos cronológicos y teológicos de alcance nacional, donde alternan la gracia y el pecado, tiempos de paz y tiempos de guerra; al llevar a cabo toda esta elaboración literaria y todo este trabajo redaccional teológico, el autor o autores deuteronomistas han creado el período de los Jueces y lo han convertido artificialmente en una etapa más de la historia nacional de Israel.

Este trabajo editorial se ha llevado a cabo sobre materiales muy plurales, pertenecientes a tiempos y géneros literarios muy diferentes entre sí, materiales que nos proporcionan algunos datos históricos fiables, tanto más valiosos cuanto que son los únicos de que disponemos para reconstruir de alguna manera la historia premonárquica. Éste es el pensamiento de Roland de Vaux, a quien pertenece la cita que reproduzco a continuación: «El libro de los Jueces no nos permite escribir la historia de este período. En él se cuentan una serie de episodios que sólo interesan a un clan o a una tribu o a un grupo de tribus. Nada nos asegura que estos episodios hayan ocurrido en el mismo orden en que los presente el libro; con seguridad no constituyen más que una parte de la historia de las tribus. Sin embargo, estos relatos nos permiten hacernos una idea de cómo era la vida de las tribus en aquella época. Por una parte, se mantienen las condiciones del período del asentamiento; se dan nuevos desplazamientos de algunos grupos y prosigue la adquisición de nuevos territorios; las relaciones con los cananeos mantienen su doble aspecto de convivencia pacífica o de conflicto armado. Pero el asentamiento hace que se planteen nuevos problemas, pues es

preciso defender los territorios adquiridos contra los ataques de los pueblos vecinos, mientras varias tribus se enzarzan en una lucha por la hegemonía» [17]. Veamos algunos aspectos históricos aportados por este libro.

a) Consolidación

Durante el período de los Jueces, las tribus israelitas instaladas en la tierra de Canaán consolidan la posesión de sus territorios respectivos y van adquiriendo su identidad definitiva; así, por ejemplo, Efraín, Manasés y Benjamín, dentro del tronco de Raquel. Otras la pierden, al ser absorbidas por tribus más fuertes; es el caso de Rubén y Simeón, que fueron integradas dentro de Gad y de Judá respectivamente.

b) Unificación

Los grupos y tribus, que hasta ahora habían seguido –y seguían todavía– historias y trayectorias distintas, tienden a unirse y federarse. Eran varios los factores que trabajaban en favor de la unión. Primero, tenían conciencia de pertenecer todos a una etnia común, seguramente la de los amorreos o los arameos, semitas procedentes en última instancia de Arabia. Segundo, la comunión de fe en un mismo Dios (Yahvé). Precisamente esta fe en un mismo Dios fue un poderoso principio unificador; por un lado, contradistinguía a las tribus israelitas de sus vecinos y esto les ayudaba a afirmar su identidad; por otro, a medida que los distintos grupos y tribus se iban integrando en una misma comunidad de fe, iban integrando y unificando asimismo las tradiciones locales particulares, hasta convertirlas en una historia lineal común. Sin duda, el encuentro periódico de las tribus en torno al santuario del arca, para celebrar la fe compartida, fue un factor importante en el proceso de unificación.

c) Defensa de comunes enemigos

Poco después de la entrada de los israelitas (hacia 1220 a.C.) tuvo lugar, a su vez, el asentamiento de los filisteos en la costa mediterránea (hacia 1175 a.C.), los cuales rivalizaban con los israelitas en la conquista de la tierra, llegando incluso a po-

[17] R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* II (Madrid 1975) 279.

ner en peligro la existencia misma de Israel. Esta hostilidad de los filisteos, añadida a las dificultades provenientes de los nativos del país (los cananeos) y de los pueblos vecinos (edomitas, moabitas, madianitas y amonitas), fue el tercer factor que trabajó en favor de la unificación, puesto que les obligó a cerrar filas frente a enemigos comunes.

d) Los jueces

Este proceso de consolidación y unificación estuvo presidido por los jueces, los cuales se ponían al frente de una o más tribus en tiempo de crisis y emergencia, generada casi siempre por la hostilidad de enemigos externos. Son los «libertadores» o «salvadores», como gusta de llamarlos Lutero; los «guías y jefes carismáticos», como prefiere denominarlos Max Weber. La misión de los jueces era personal y temporal. Una vez superado el peligro, volvían a su vida anterior y las tribus se gobernaban cada una por su cuenta. No se ha confirmado la hipótesis de M. Noth, que quería ver en los llamados «jueces menores» funcionarios anfictiónicos. La pretendida anfictionía de M. Noth, al modo de las anfictionías griegas y latinas, no se demuestra. Las tribus llevaban vida autónoma. No consta que haya existido una organización política común a todas ellas. De ello hablamos más adelante

e) Las seis tribus del norte

Según Jue 5,14-17, fueron seis las tribus que respondieron a la convocatoria hecha por Débora: Efraín, Benjamín, Maquir (Manasés), Zabulón, Isacar y Neftalí. Son recriminadas otras cuatro por no haber acudido al llamamiento: Rubén, Galaad (Gad), Dan y Aser. Se silencian totalmente las tribus del sur (Judá, Simeón y Leví), debido sin duda a que se hallaban incomunicadas y separadas de las del centro y el norte por la barrera que formaba el cinturón de ciudades-cerrojo, formado por Guézer, Ayalón y Jerusalén. A partir de cierto momento, difícil de precisar, debió existir en el centro-norte de Palestina una federación de seis tribus (cf. Jue 6,35; 7,23-24; Jos 13-19, donde las fronteras de estas seis tribus se describen de manera más detallada y precisa). Las cuatro que no respondieron a la cita no debían de pertenecer todavía a la liga, si bien el reproche que se les hace constituye una invitación implícita a que se integren.

f) Israel y Judá

El elemento dominante en la federación de las seis tribus corresponde al grupo de Raquel. De hecho, las tres que se nombran en primer lugar son Efraín, Benjamín y Maquir (Manasés). Las tres pertenecían al tronco de Israel-Raquel. Esto podría explicar la frecuencia con que se nombra a Israel en Jue 5 (ocho veces en los doce primeros versículos). Jue 5 es el texto bíblico más antiguo que habla de Israel en su calidad de pueblo o entidad política, que reúne o aspira a reunir en su seno a las diez tribus del centro-norte de Palestina. Ésta es la extensión que tiene el nombre de Israel en los días de Saúl y David, cuando se habla por separado de Israel y de Judá (2 Sm 19,44; 1 Re 11,31). Unidos bajo la autoridad personal de David, los reinos de Israel y de Judá siguieron conservando su autonomía militar y administrativa. David fue el rey de Israel y de Judá (2 Sm 5,1-5). Era dos veces rey. Por lo demás, la integración de las doce tribus en un mismo árbol genealógico o tribal, es decir, el esquema de las doce tribus, es una construcción ideal de un gran Israel que data de los días de David. Jamás existió como organización política antes de él. Como también Judá compartía la misma fe yahvista de Israel, el término Israel, con esta connotación religiosa, se extendió con el tiempo a Judá.

g) La hipótesis de la «anfictionía israelita»

Al hilo de sugerencias apuntadas anteriormente por H. Ewald, M. Weber y A. Alt, el profesor M. Noth elaboró en un trabajo, publicado en 1930, la hipótesis de la «anfictionía israelita», que atrajo la atención de los especialistas y alcanzó amplio reconocimiento durante tres largos decenios en el mundo científico bíblico[18]. Según Noth, la organización del Israel premonárquico presentaba la forma de una liga de doce tribus, cuyo centro de gravedad era el santuario del arca, que al principio estuvo en Siquén, después en Betel, luego en Guilgal y, finalmente, en Silo. Noth creyó encontrar paralelismos y apoyo para su tesis en las anfictionías griegas y ligas latinas. De ahí el nombre de «anfictionía israelita». Según M. Noth, la anfictionía de las doce tribus señala el comienzo de Israel como pueblo y consti-

[18] M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels*, BWANT IV, I (Stuttgart 1930); Id., *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 91-137.

tuye asimismo el comienzo de la historia de Israel, incluidos su ordenamiento jurídico y su fe yahvista. Sólo a partir de la anfictionía, que tiene su fecha y lugar de nacimiento en el santuario de Siquén, en la gran asamblea de que habla Jos 24, sólo a partir de ese momento se puede hablar de «historia de Israel» en el sentido estricto de la palabra. Todo lo anterior es prehistoria.

A partir de los años sesenta, los críticos empiezan a descubrir puntos débiles en el edificio construido por Noth, primero tímidamente, luego de forma cada vez más abierta y contundente. Un análisis serio y equilibrado de toda la cuestión se puede ver en la *Historia Antigua de Israel* de R. de Vaux, donde el prestigioso profesor de Jerusalén concluye su estudio diciendo: «Todas estas investigaciones nos llevan a la misma conclusión: no está justificada la semejanza que se ha propuesto entre las agrupaciones de las tribus de Israel y las anfictionías griegas. La diversidad de los ambientes respectivos la hace improbable. En Israel no aparecen los rasgos esenciales de una anfictionía; no se puede probar la existencia de un santuario central, ni de un consejo de los delegados de las tribus. No hay un solo ejemplo histórico de acción coordinada de todas las tribus. Éstas se atienen a unas leyes y costumbres comunes, pero no se trata de un derecho anfictiónico. Si se probara que hubo un juez central de las tribus, se trataría de una función desconocida en las anfictionías griegas. El empleo del término "anfictionía" a propósito de Israel sólo puede servir para crear confusión y dar una idea falsa de las relaciones que las tribus mantenían entre sí. Es preciso abandonarlo» [19].

2. *Teología del libro de los Jueces*

La escuela deuteronomista ha querido encarnar su teología en el marco de la historia, con el fin de ilustrar y escenificar sus tesis doctrinales en historias y personajes concretos. Es en el libro de los Jueces donde se deja ver con más claridad esta interrelación y complementariedad entre historia y teología. El autor deuteronomista se ha servido de la historia de doce jueces, especialmente de los seis mayores, para plasmar y visualizar en ellos su doctrina teológica.

[19] *Op. cit.* 228; volveremos sobre la cuestión al tratar la historia de la investigación.

a) Teología de las historias particulares y teología oficial

Los héroes que reciben el nombre de jueces y se convierten en libertadores de una o más tribus son de procedencia y de tiempos muy distintos. Distintos son, a su vez, los contenidos y los estilos de las gestas y leyendas que constituyen sus historias. Pero al autor deuteronomista eso no le importa. Él no se pronuncia sobre sus personajes ni sobre su vida, sino que simplemente se sirve de ellos como soportes y plataformas sobre los que poder construir sus tesis teológicas. Por eso, no es extraño que existan disonancias entre el contenido concreto y particular de cada una de las historias de los jueces y la teología oficial deuteronomista. Las historias particulares de los jueces hablan, por ejemplo, de pluralidad de santuarios (Jue 6,24-32) frente a Dtr, que sólo reconoce un único lugar de culto, Jerusalén (Dt 12). Más aún, Jue 17-18 habla de sacerdotes, santuarios y objetos cultuales, que contradicen la legislación deuteronomista (Dt 12; 18). La teología deuteronómica y deuteronomista condena los sacrificios humanos (Dt 12,30-32); sin embargo, en la historia de Jefté se admite su posibilidad (Jue 11).

Además, los relatos concretos y particulares de los jueces y la estructura redaccional deuteronomista no sólo presentan disonancias de orden dogmático y cultual, sino que las discrepancias son notorias asimismo en el terreno ético y moral. La brutalidad de Ehud, la villanía de Yael, la crueldad de Jefté, sacrificando a su hija, los amoríos y las andanzas de Sansón, se compadecen mal con el código ético de Dt y de la escuela deuteronomista.

Por otra parte, el autor o autores deuteronomistas se enfrentan con un problema de alcance nacional, de ahí que en su examen de la historia tienden a generalizar y universalizar. Las historias y las teologías particulares, locales y a veces simultáneas de los jueces son transformadas en la historia y la teología común y lineal de todo el pueblo. Dtr ha elevado los relatos particulares a categoría universal. Ya no son los héroes individuales, las tribus y los clanes singulares los protagonistas de la historia y el soporte de la teología, sino que el protagonismo lo asume el pueblo como totalidad, «todo Israel». Desde el primer versículo de Dt el sujeto es ya «todo Israel». «Todo Israel» es el que lleva a cabo la conquista en el libro de Josué y «todo Israel» es, a su vez, el protagonista de Jueces.

Por supuesto, la teología oficial de Jueces es la misma de toda Dtr. Pero es precisamente aquí, en este libro, donde alcanza su expresión más clara y recurrente, puesto que el autor repite su tesis hasta seis veces, tantas como jueces mayores hay, además de consignarla desde el principio en la introducción general. Es la teología de la alianza, según la cual, cuando Israel es fiel, Dios le envía libertadores, que liberan al pueblo de sus enemigos y hacen posible vivir en períodos de paz. Cuando Israel abandona al Señor para seguir a los ídolos, las maldiciones de la alianza caen sobre la comunidad israelita en forma de castigo. La secuencia «pecado-castigo-conversión-salvación», repetida seis veces de manera tan uniforme y sistemática, pone de manifiesto algunas otras doctrinas teológicas. Por ejemplo, la inconstancia y la fragilidad del pueblo, especialmente en lo referente a los dioses y cultos paganos; la amenaza que pesa sobre Israel, rodeado de enemigos internos y externos; la paciencia activa y amorosa de Dios, siempre pronto a enviar nuevos libertadores.

b) La doctrina de la gracia

Tal vez en ningún otro libro del AT aparezca con tanta fuerza la doctrina de la gracia, según la cual «Dios ha escogido lo que el mundo considera necio para confundir a los sabios, ha elegido lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes» (1 Cor 1,25-28). Gedeón, por ejemplo, se dirige a Dios en estos términos: «Por favor, Señor, ¿cómo voy yo a salvar a Israel, siendo así que mi familia es la más insignificante de Manasés y yo el último de la familia de mi padre? Respondió el Señor: Yo estaré contigo, y tú derrotarás a Madián como si fuese un solo hombre» (Jue 6,15-16). Lo dicho de Gedeón vale también para los demás jueces. Ni Otoniel, ni Ehud, ni Débora, ni Jefté, ni Sansón, eran precisamente dechados de virtud, ni se distinguían tampoco por su ascendencia aristocrática. Sin embargo, Dios se sirvió de ellos para salvar a su pueblo, según la doctrina de san Pablo: «La fuerza de Dios se manifiesta en lo débil» (2 Cor 12,9). Gedeón tiene conciencia de que la salvación viene, no de ejércitos numerosos, sino de la gracia de Dios: «El Señor dijo a Gedeón: Tu gente es demasiado numerosa para que yo ponga en sus manos a Madián. Israel podría gloriarse ante mí diciendo: Mi propia fuerza me ha librado. Por eso, reúne al pueblo y dile: El que tenga miedo y tiemble, que se vuelva. Gedeón los puso a prueba. Se marcharon veintidós mil y quedaron diez mil. El Señor dijo a Gedeón: toda-

vía son demasiados (...) Entonces dijo el Señor a Gedeón: Con los trescientos hombres, que han lamido el agua como la lamen los perros, os libraré y pondré en vuestras manos a Madián. Todos los demás que se vuelvan a su casa» (Jue 7,2-7). Es lo mismo que dice el salmista: «Unos confían en sus carros, otros en sus caballos; nosotros, en el nombre de Dios somos fuertes» (Sal 20,8).

c) El espíritu del Señor, fuerza de salvación

Jueces podría titularse adecuadamente «libro del espíritu» por la frecuencia con que en él éste se hace presente. En efecto, por vez primera en el AT se hace presente el «espíritu de Dios» como fuerza de salvación, que salva a Israel y hace triunfar la causa del Señor (Jue 6,14). Ésta es la fuerza que se apodera de Otoniel, de Gedeón y de Jefté (Jue 3,10; 6,34; 11,29); la fuerza que invadió a Sansón y comenzó a actuar en él (Jue 13,25-14,16.19; 15,14). Poseídos por el espíritu de Dios, los jueces realizan hazañas sobrehumanas y logran victorias increíbles, que necesitan recurrir a la épica y a la leyenda para poder ser expresadas, como es el caso de Sansón. A través de líderes carismáticos el espíritu de Dios salva a su pueblo, lo libera y lo convierte en testigo de la fuerza y acción salvadoras de Dios.

VI. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y CUESTIONES ABIERTAS

1. *Historia de la investigación*

A la hora de explicar la etapa premonárquica («período de los Jueces») desde el punto de vista histórico, el ensayo que tuvo en su día mayor audiencia y alcanzó mas amplio consenso fue -según ya hemos señalado- el trabajo de M. Noth en que presentaba la hipótesis de una anfictionía en Israel. Ya sabemos por lo dicho anteriormente que la mayor parte de la crítica actual no le es favorable. Con todo, merece hacerse aquí una breve exposición de ella por dos razones. Primero, para que los lectores la conozcan mejor. Segundo, porque, aunque no sea aceptable ni asumible en todos sus términos, sin embargo aporta elementos que pueden ayudarnos a reconstruir la organización de las tribus israelitas en vísperas de la monarquía. Porque lo que está claro es que ninguna institución nace de la noche a la mañana. La monarquía hubo de tener su prehistoria. Llámese como se

llame, «liga», «federación» o «anfictionía», lo importante es partir de algún tipo de organización tribal como paso previo a la instauración de la monarquía. De lo contrario, nos quedaríamos suspendidos en el aire, flotando en el vacío, en un momento importante de la historia de Israel.

a) Las anfictionías griegas y latinas

Anfictionía es una palabra griega que servía para designar una asociación de pueblos o ciudades, agrupadas entre sí en torno (*anfi*) a una divinidad y su santuario, los cuales constituían el centro de gravedad. Los grupos que la componían solían ser doce. Ello facilitaba el servicio y mantenimiento del santuario, donde los doce miembros se turnaban en régimen rotatorio uno cada mes del año. Cada una de las doce entidades tenían sus delegados, los cuales formaban una especie de consejo ejecutivo, que se reunía periódicamente para tratar los asuntos de la anfictionía, incluidos los referentes al santuario común.

De las numerosas anfictionías griegas, la mejor conocida y la más *importante fue la de Delfos con su santuario de Apolo, en el* que pronunciaba sus célebres oráculos la profetisa Pitia. Inicialmente, esta anfictionía estuvo formada por varias ciudades, que tenían como centro el santuario de Deméter en Antela, cerca de las Termópilas. Delfos, con su santuario de Apolo, se unió en un segundo momento. Esta anfictionía estaba formada por doce pueblos situados en la Grecia central. El consejo de delegados se reunía cuatro veces al año, dos en Antela y otras dos en Delfos. Las anfictionías griegas eran esencialmente de carácter religioso, de ahí que en sus encuentros los delegados trataban sobre todo del ordenamiento del servicio y administración de los santuarios.

Fuera de Grecia, el parentesco más afín a las anfictionías helénicas lo encontramos en el mundo latino, donde se habla de la liga de doce pequeños estados etruscos, que se sentían vinculados al santuario de la diosa Voltumna. Aquí se reunían anualmente en primavera los representantes de los doce socios. En el curso del encuentro tenía lugar la celebración de una fiesta religiosa, y se elegía asimismo al jefe de la liga, que primero recibió el nombre de «rey» y más tarde «sacerdote».

b) La hipótesis de M. Noth

Ya antes de M. Noth algunos autores hablan relacionado ocasionalmente el sistema de las doce tribus con las anfictionías griegas, pero fue él el primero que elaboró de manera sistemática, coherente y completa la teoría de una hipotética anfictionía israelita. Expuesto muy resumidamente, el razonamiento de M. Noth es el siguiente. Las primeras tribus que se establecieron en Canaán fueron las seis que llevan los nom-

bres de los seis hijos de Lía: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. Estas tribus, en número de seis (submúltiplo de doce), fueron las que formaron, según Noth, la primera anfictionía israelita bajo el nombre de Israel. En un segundo momento, se sumaron Benjamín y las dos tribus josefitas, Efraín y Manasés. Estas últimas, procedentes de los confines de Egipto y del Sinaí, trajeron consigo la fe yahvista, asociada al arca, símbolo de la presencia divina, que fue depositada primero en el santuario de Siquén y luego en el de Silo. Finalmente, se integraron en el grupo, hasta formar el número doce con otras tribus residentes en Canaán, que no habían bajado a Egipto. Ya tenemos la anfictionía perfecta, con sus doce miembros, que comparten la misma fe yahvista y giran en torno al santuario del arca como centro de gravedad, donde celebran sus fiestas y se reúnen sus representantes. La anfictionía israelita se regía, a su vez, por el correspondiente ordenamiento jurídico, el llamado Código de la Alianza (Ex 20-23). A la muerte de Saúl, se separó Judá y renació en torno al santuario de Hebrón la anfictionía judaíta, compuesta por seis miembros: Judá, Simeón, Caleb, Utoniel, Yerajmel y Caín. Esta anfictionía del sur pudo haber sido anterior en el tiempo a la propia anfictionía de las doce tribus. David conquistó Jerusalén, adonde trasladó el arca. De esta manera, la ciudad de David se convirtió en el nuevo centro de la anfictionía israelita, anfictionía que fue evolucionando hasta convertirse en una monarquía nacional[20].

c) Objeciones a la tesis de M. Noth

El trasvase de las anfictionías griegas al ámbito de Israel resulta atrayente y tentador, porque nos proporcionaría un paradigma para explicar la organización de las tribus israelitas en la etapa histórica inmediatamente anterior a la monarquía. Pero lamentablemente no existen argumentos que demuestren dicho trasvase. Ni en el libro de los Jueces ni en 1-2 Samuel encontramos texto alguno que hable de dicha organización global y unitaria de todas las tribus, sino más bien todo lo contrario. Por ejemplo, Jue 1 presenta a las tribus llevando a cabo la conquista de la tierra cada una por su cuenta de manera aislada. En las gestas de los jueces mayores sólo en algunas ocasiones se habla de coaliciones de dos o más tribus. Se llama incluso la atención sobre la inexistencia de una dirección o autoridad común. No consta la existencia de un santuario central común a las doce tribus, comparable al de Delfos. No consta ni la antigüedad, ni el alcance que M. Noth quiere dar a la asamblea de Jos 24. Se habla de la estancia del arca en Silo, pero no consta que este santuario fuese centro de encuentro y reunión de todas las tribus. «Por lo que se refiere a la totalidad del período de los Jueces

[20] Ver las obras citadas en la nota 18. Puede verse un resumen claro y breve de la teoría de Noth sobre la anfictionía en M. C. Astour, *Amphictiony, The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementary Volume* (Nashville 1976) 23-25.

–dice R. de Vaux–, no hay ni un solo caso de acción común de las doce tribus, ningún indicio válido de que funcionara un consejo de las tribus, ningún dato acerca de una organización política intertribal. Ello parece indicar que durante este período no funcionó con carácter institucional nada parecido a un sistema de las doce tribus»[21].

2. *Cuestiones abiertas*

Con relación al período y al libro de los Jueces, no son tanto cuestiones accidentales y parciales las que están abiertas, sino que es la historia misma de los Jueces y el libro que la sustenta en su globalidad los que están sometidos a discusión. ¿Constituyen realmente los Jueces una etapa histórica de la historia general de Israel?

En la ciencia bíblica actual está muy extendida la convicción de que la historia de Israel, propiamente dicha, empieza con la monarquía unida (David-Salomón). Todo lo anterior, incluidos los Jueces, es prehistoria, o, de otro modo, no se puede hablar de etapa o período histórico. Recientemente se ha traducido al castellano la *Historia de Israel* de J. Alberto Soggin, que es un buen exponente de esta postura: «¿Por dónde empezar una historia de Israel?... Durante la última década –responde Soggin– he dado respuesta a esta pregunta, indicando como punto de partida de una historia de Israel el reino unificado de Judá e Israel con David y Salomón, que incluía también buena parte de los países limítrofes»[22].

Los orígenes de Israel como pueblo han ido cediendo terreno. Tradicionalmente, se colocaban en el momento del Éxodo, con Moisés como el gran legislador y fundador del pueblo y sus instituciones. Posteriormente, se retrasaron hasta los tiempos de Josué y los Jueces, cuando las tribus se encontraban ya dentro de la tierra prometida. El representante más conocido y cualificado de este tesis fue M. Noth, que coloca el nacimiento de Israel y el punto de arranque de su historia en la solemne asamblea de Siquén (Jos 24). En esta memorable jornada habrían asumido todas las tribus la fe yahvista, traída del Sinaí por

[21] R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* II, 244; sobre el tema puede verse también S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Salamanca ²1985) 150-169.

[22] J. A. Soggin, *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba* (Bilbao 1997; ed. or. italiana 1984) 51-52.

Efraín y Manasés, y habrían rubricado su compromiso mediante alianza[23]. Ahora esos orígenes se retrasan hasta los días de la monarquía unida (David-Salomón). Hay algunos autores que quisieran retrasarlos todavía más. Creen encontrar algún apoyo en el hecho de que el floreciente imperio davídico-salomónico es totalmente ignorado por los textos orientales de la época, a pesar de la relevancia que le otorga la Biblia. «¿No se tratará de una reconstrucción posterior, pseudohistórica y artificial, tendente a glorificar un pasado que nunca ha existido, con el fin de compensar y consolarse de un presente mediocre y gris?» Esto es lo que piensa en nuestros días M. C. Astour[24].

3. *Orientaciones para el trabajo personal*

a) Secuencia teológica «pecado-castigo-conversión-salvación»

El eje que vertebra el libro de los Jueces es sin duda la secuencia teológica en cuatro tiempos «pecado-castigo-conversión-salvación», repetida seis veces con cada uno de los seis jueces mayores. Se puede profundizar en este tema ampliando el horizonte, tratando de comprobar la coincidencia o diferencia de esta teología deuteronomista con otras corrientes teológicas del AT, por ejemplo, la tradición yahvista (J) y con los Profetas, así como buscando la prolongación de este eje teológico en el judaísmo posterior e incluso en la Escritura y liturgia cristianas.

• Comparación con la tradición J

Los cuatro episodios que articulan Gn 2-11, atribuidos fundamentalmente a J, son paraíso, Caín y Abel, diluvio y torre de Babel. En los cuatro se repite prácticamente la misma secuencia de Jueces: paraíso, pecado del hombre, castigo (expulsión del paraíso), gracia (victoria sobre la descendencia de la serpiente); Caín y Abel, pecado (fratricidio), castigo (expulsión de la tierra cultivable), gracia (protección de Dios a Caín); diluvio, pecado (unión de los hijos de Dios con las hijas de los hombres), castigo (diluvio); gracia (familia de Noé, germen de nueva humanidad); Babel, pecado (endiosamiento de los hijos de Noé en Babel), castigo (confusión de lenguas y dispersión humana), gracia (bendición

[23] M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona 1966; ed. or. alemana Gotinga 1950).

[24] Citado por J. A. Soggin, *op. cit.*, 53; respecto de Salomón, ver G. N. Knoppers, «The Vanishing Salomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel», JBL 116 (1997) 19-44.

de todos los pueblos en Abraham). Puede ser interesante tratar de identificar estos pasos en Gn 2-11 y comparar este esquema con el esquema deuteronomístico, tal como lo hemos presentado en este capítulo en IV, 1, buscando algún texto de Jue en el que se explicite este esquema.

- Comparación con la literatura profética

Los profetas, especialmente Oseas y Jeremías, no profesan una concepción tan legalista de la alianza como aparece en otros lugares de la Escritura, sino que ponen el acento en la iniciativa gratuita y amorosa de Dios. Las relaciones entre Dios y su pueblo no se basan tanto en un compromiso bilateral y oneroso cuanto en la promesa graciosa de Dios. Según Oseas, el principio de la elección y la salvación de Israel no reside tanto en el cumplimiento de la ley, que coloca al pueblo bajo la condenación, cuanto en el amor y la misericordia de Dios: «Mi pueblo está aferrado a su infidelidad, claman a lo alto, pero nadie los ayuda. ¿Cómo te trataré, Efraín? ¿Acaso puedo abandonarte, Israel? ¿Te trataré como a Adamá, y te dejaré igual que a Seboin? El corazón me da un vuelco, todas mis entrañas se estremecen. No dejaré correr el ardor de mi ira, no volveré a destruir a Efraín, porque yo soy Dios, no un hombre; en medio de ti yo soy el Santo, y no me complazco en destruir» (Os 11,7-9). Este texto de Oseas nos sitúa ya dentro de la dinámica de la gracia del NT, lejos de la ley de rígida retribución que preside la secuencia «pecado-castigo-conversión-salvación» del libro de los Jueces y Gn 2-11 [25]. Jeremías, por su parte, anuncia una alianza nueva, graciosa y transformante, distinta de la alianza del Sinaí, bilateral y onerosa: «Vienen días, oráculo del Señor, en que yo sellaré con el pueblo de Israel y con el pueblo de Judá una alianza nueva. No como la alianza que sellé con sus antepasados el día en que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto (...) Yo perdonaré su maldad y no me acordaré más de sus pecados» (Jr 31,31-34).

Nos encontramos, pues, ante dos concepciones de la alianza: la bilateral y onerosa, por una parte, y la promisoria y gratuita, por otra, representadas por las alianzas del Sinaí y de Abraham, respectivamente. A lo largo de la historia bíblica y a través de la historia de la Iglesia, ha habido momentos en que se han visto confrontadas las dos concepciones: la legalista y la carismática, por ejemplo, en el momento del destierro, en el nacimiento del cristianismo (teología de san Pablo), en tiempos de san Agustín (pelagianismo), en tiempo de la Reforma (Lutero), al final del segundo milenio (Vaticano II). Puede ser interesante hacer una comparación entre el texto bíblico y alguno de estos momentos de la historia de la Iglesia.

[25] Puede leerse con provecho Lucía R. Carbonell, «El Hesed de Dios en el Antiguo Testamento», *Reseña Bíblica* 16 (1997) 53-62.

- En el judaísmo y en la liturgia cristiana

El esquema cuatripartito señalado ha sido recogido en muchos textos bíblicos del NT, en textos de la tradición judía y en textos litúrgicos, especialmente en las plegarias eucarísticas cristianas. Puede hacerse una prolongación de este esquema usando para ello el trabajo de J. M. Sánchez Caro, «Tradiciones del Targum Palestinense a Dt 1,1», *Salmanticensis* 26 (1979) 109-24, donde se encontrarán textos y sugerencias de interés.

b) Comparar Jue 1,1-2,5 con Josué, especialmente Jos 1-12

Proponemos llevar a cabo una cuidadosa comparación entre ambos textos, para intentar una descripción de la entrada de los israelitas en la tierra de Canaán, según cada uno. Puede comenzarse por establecer algunas coincidencias, por ejemplo, entre Jue 1,12-15 y Jos 15,13-19; Jue 1,21 y Jos 15,63; Jue 1,29 y Jos 16,10; Jue 1,27-28 y Jos 17,11-13; Jue 1,34-35 y Jos 19,47. A pesar de estas coincidencias, parece tratarse de dos versiones distintas y hasta contrapuestas de la conquista de la tierra. En Josué se trata de una conquista fulminante, llevada a cabo por todo el pueblo acaudillado por Josué. En Jue 1,1-2,5 se deja entrever que la ocupación de la tierra ha sido lenta y laboriosa, llevada a cabo, no por todo el pueblo, sino por grupos aislados, que han recurrido a toda clase de medios: infiltración pacífica, acuerdos y simbiosis con los nativos, enfrentamientos armados, etc. Puede resultar especialmente ilustrativo comparar Jos 12 con Jue 1,1-2,5. En el primer texto aparecen como ya conquistados territorios y ciudades que en el segundo permanecen todavía en manos de los cananeos. Un ejemplo muy llamativo es Jerusalén, que figura como ya conquistada en Jos 12,10, conquista que no tuvo lugar hasta los días de David (2 Sm 5,6-10).

c) Batalla del Quisón, protagonizada por Débora-Barac (Jue 4-5)

Aunque transmitida en términos épico-legendarios, la tradición de la batalla del Quisón se remonta seguramente a un hecho de guerra de singular importancia en la historia primitiva de las tribus israelitas. Al hablar de la entrada de las tribus en la tierra prometida (libro de Josué), vimos que R. de Vaux las agrupaba en torno a tres zonas (sur, centro y norte), separadas entre ellas por dos barreras o cadenas de ciudades cananeas, que las mantenían más o menos aisladas unas de otras. La barrera sur, interpuesta entre la Palestina central y la meridional, estaba formada por las ciudades fuertes de Guezer, Ayalón y Jerusalén. Esta barrera no desapareció hasta los días de David, que conquistó Jerusalén. La barrera norte, situada entre la Palestina central y la septentrional, estaba formada por las ciudades fuertes de Betsán, Tenec y Meguiddó.

Posiblemente, la batalla de Quisón tuvo como objetivo romper la barrera norte, con el fin de abrir vías de comunicación entre las tribus del centro y las del norte. El recuerdo de la batalla del Quisón se conserva en dos versiones: una en prosa (Jue 4) y otra en verso (Jue 5). También figura en el Sal 83,10-11 y en 1 Sm 12,9-11. El poema en verso es una edición posterior, puesto que rompe el hilo narrativo entre Jue 4,24 y 5,31b. Este hecho no prejuzga para nada la mayor o menor antigüedad del poema con relación al relato en prosa. Jue 5 pasa por ser una de las piezas más antiguas de la Biblia, pero Jue 4 puede conservar recuerdos igualmente antiguos. Según el relato en prosa, el opresor es Yabín, rey de Jasor (Jue 41,2). Jefe de su ejército es Sísara, de Jaróset Goim (Jue 4,2.7). En el poema, el único adversario es Sísara, que se presenta como rey (Jue 6,26-30). Todo parece indicar que Yabín es una adición secundaria en el relato de Jue 4. O sea, el enemigo de Israel es Sísara, de Jaróset Goim, perteneciente probablemente a uno de los llamados Pueblos del Mar. Contra éstos habría sido la batalla de Jue 4-5 y no contra los cananeos, como se cree generalmente. Hay autores (por ejemplo, Eissfeldt) que creen que las batallas de Jue 4-5 y Jos 11 son la misma. En ambos casos se habla de una coalición de reyes locales contra Israel (Jos 11,1-5 y Jue 5,19), coincidiendo los escenarios y el despliegue de fuerzas. Con estos datos, se propone una reconstrucción de la batalla según los datos históricos más probables, teniendo presente al mismo tiempo el escenario geográfico; para esto último proponemos la utilización de un atlas histórico. Señalamos dos que pueden ser útiles: Y. Aharoni / M. Avi-Yonah, *The Modern Bible Atlas* (Londres 1979); E. R. Galbiati / A. Aletti, *Atlante Storico della Bibbia e dell'Antico Oriente* (Milán 1983).

d) Vocación de Gedeón (Jue 6)

El relato de la vocación de Gedeón está construido sobre el paradigma común a los llamamientos de los líderes bíblicos. Consta de cinco puntos: 1) Aparición del ángel. El ángel de Yahvé se le apareció y le dijo: Yahvé contigo, valiente guerrero (Jue 6,12); 2) Turbación. Gedeón se dio cuenta de que era el ángel de Yahvé y dijo: ¡Ay, mi Señor Yahvé! Pues he visto el ángel de Yahvé cara a cara. Yahvé le respondió: (...) No temas, no morirás (Jue 6,22-23); 3) Anuncio-mensaje. Yahvé se volvió hacia él y le dijo: Vete con esa fuerza que tienes y salvarás a Israel de la mano de Madián; ¿no soy yo el que te envía? (Jue 6,14); 4) Objeción. Le respondió Gedeón: Perdón, Señor mío, ¿cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo el último de la casa de mi padre (...) Si he hallado gracia a tus ojos, dame una señal de que eres tú el que me envías (Jue 6,15.17); 5) Signo-confirmación. Yahvé le respondió: Yo estaré contigo y derrotarás a Madián ... Señal del fuego que salió de la roca y consumió la carne y las tortas (Jue 6,16.19-21). Estos mismos cinco puntos se repiten en la vocación de Moisés (Ex 3,2-12; 4,2-9), en la vocación de María de Nazaret (Lc 19 26-37), y en tantos

otros llamamientos a lo largo de la Biblia. Se propone llevar a cabo la comparación detallada entre el texto de la vocación de Gedeón y cualquiera de los señalados, marcando semejanzas y diferencias y buscando los elementos comunes a los relatos de vocación para misiones decisivas en la vida de Israel.

e) Reinado de Abimélec (Jue 9)

Esta historia ha sido introducida en este lugar de Jue un poco forzadamente, identificando a Gedeón con Yerubaal, padre a su vez de Abimélec, y relacionándolo asimismo con Siquén (Jue 8,29-31). Pero realmente Jue 9 nos sitúa en un mundo distinto del de los jueces. Abimélec no es juez, sino soberano de Siquén, una ciudad-estado cananea, mencionada también en los textos extrabíblicos de El-Amarna. No es elegido por el espíritu de Dios, ni protagoniza ninguna gesta de liberación al servicio de los israelitas. Es hijo de una mujer siquemita, lo eligen rey los cananeos de Siquén, se rodea de aventureros y sus hazañas son de carácter político. Lleva a cabo una conspiración contra sus hermanos y se granjea el favor de los señores de Siquén, que lo proclaman rey. Su aventura terminó en un estrepitoso fracaso, interpretado por el autor deuteronomista como un castigo por haber usurpado la corona de rey, atributo reservado a Dios (Jue 8,22-23) o a un representante designado por él. En la misma dirección apunta la célebre fábula de Yotán (Jue 9,7-21). Esta fábula es la primera en su género dentro de la Biblia, pero reaparece de nuevo en 2 Re 9; Ez 17,3-10 y varias veces en Proverbios. Es un género literario bien conocido en Mesopotamia, Egipto, Grecia y en toda la literatura universal. Se propone estudiar este texto, marcando las diferencias entre Abimélec y un verdadero «juez» de Israel, según el esquema deuteronomista del libro de los Jueces.

f) Historia de Sansón (Jue 13-16)

El fondo y la forma de la historia de Sansón, así como los perfiles personales del personaje, difieren esencialmente de los demás relatos del libro. Sansón es una figura extraña y contradictoria. Es fuerte como un titán y débil como un muñeco. Seduce a las mujeres y éstas le engañan como a un niño. No se ajusta el paradigma de los demás jueces. No acaudilla ninguna acción militar, ni lleva a cabo ninguna liberación. Sus intervenciones son simples exhibiciones de fuerza, individuales y aisladas, que se traducen en hazañas insólitas y tragicómicas aventuras, las cuales juegan malas pasadas a los filisteos. El ciclo de Sansón está integrado por seis relatos, independientes unos de otros, divididos en dos bloques por sendas conclusiones colocadas en Jue 15,20 y 16,31. Pueden ser clasificados dentro del género literario de cuentos populares: nacimiento de Sansón (Jue 13,2-25), matrimonio y adivinanza de Sansón (14,1-20), Sansón y los filisteos (15,1-8.9-19), primera conclu-

sión (15,20), Sansón en Gaza (16,1-3), Sansón y Dalila (16,4-21), cautiverio y muerte de Sansón (16,22-30), segunda conclusión (16,31).

Con el fin de ser integrado dentro del libro de los Jueces, el ciclo de Sansón recibió una serie de elementos y retoques editoriales de carácter religioso y teológico: la conocida secuencia teológico-deuteronomista, presente en cada uno de los seis jueces mayores; la consagración de Sansón al nazireato desde el seno materno; la efusión del espíritu del Señor sobre Sansón; el proyecto o designio de Dios sobre los padres de Sansón y sobre el propio Sansón (Jue 13; 14,4). Un primer ejercicio consiste en precisar los elementos deuteronomistas del relato de Sansón, analizando el texto con detalle y teniendo en cuenta las observaciones aquí hechas.

Por otra parte, el autor del evangelio de la infancia de Lucas, a la hora de presentar la figura del Bautista, ha tenido presente el paradigma de Sansón. Juan el Bautista es para Lucas un nuevo Sansón. Lo mismo que Sansón, Juan es hijo de madre estéril (Jue 13,2 / Lc 11,7), lleno del Espíritu (Jue 14,19 / Lc 1,15); nazir (Jue 13,3-4 / Lc 1,15); Juan crecía y se fortalecía, lo mismo que Sansón, hasta el punto de que el códice griego B, Vaticano, añade la misma frase de Lc: «La mujer dio a luz un hijo y lo llamó Sansón. El niño crecía y se fortalecía [códice griego B] y el Señor lo bendijo» (Jue 13,24 / Lc 1,80). Se sugiere como segundo ejercicio una comparación entre los textos indicados, señalando semejanzas y diferencias, tratando de dilucidar si Lc en este caso se inspira verdaderamente en el modelo de Sansón.

g) La guerra santa en Jueces

«Toda guerra antigua es santa, por lo menos en sentido lato» (De Vaux). Se emprendía por orden de los dioses y se llevaba a cabo con su ayuda. Iba acompañada de sacrificios, y los ejércitos que salían victoriosos ofrecían a su dios todo el botín conquistado: animales, personas y cosas. Era la conocida ley del *herem*, que Israel también hizo suya, por lo menos teóricamente.

Dadas las relaciones existentes entre Dios y su pueblo, en Israel todas las instituciones se consideraban santas o sagradas: el rey, la legislación, la guerra, etc. El pueblo en armas era llamado el pueblo de Dios (Jue 5,13; 20,2). Antes de salir para el combate se consultaba al Señor, el cual aseguraba la victoria de antemano (Jue 1,1; 20,18.23.28). El Señor marcha a la cabeza del ejército. Combate por Israel y moviliza en su favor todos los factores, incluso los elementos de la naturaleza. Siembra el pánico entre los enemigos (Jue 4,14-15.20-21; 7,22; 20,35)[26]. La presencia y la acción de Dios en las guerras de los jueces no se limitan a intervenciones particulares y concretas. Tal como figuran actualmente en

[26] R.de Vaux, *La guerra santa*, en *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 346-357.

el libro, las gestas de Jueces están protagonizadas por líderes carismáticos, animados y fortalecidos por la presencia y la fuerza del espíritu de Dios. Las expediciones militares llevadas a cabo por los jueces son manifestaciones de la acción liberadora de Dios. Como una de las actividades primordiales y vitales de las tribus israelitas era la lucha y la guerra por la conquista y el asentamiento en la tierra, de ahí que experimentaran y concibieran la salvación bajo la imagen de un Dios guerrero, que luchaba a su lado. De todas las gestas de los jueces, la que deja traslucir con más fuerza la presencia y la acción divina es la de Débora, según lo canta el poema de Jue 5. Se propone como ejercicio un estudio de este poema y una descripción de la guerra santa según este texto. Para ello puede usarse el estudio de R. de Vaux indicado en la nota anterior y un comentario bíblico.

4. *Selección bibliográfica*

El criterio en esta selección es, como en el caso anterior, el de presentar lo que existe en lenguas españolas, así como algunos estudios o trabajos indispensables. Dividimos esta selección en cuatro apartados.

a) Balances y reseñas bibliográficas

Para una reseña de las escuelas y corrientes de pensamiento sobre Dtr y cada uno de sus libros durante el último cuarto de nuestro siglo, incluida la bibliografía correspondiente, es útil T. Römer / A. de Pury, «L'historiographie deutéronomiste (HD): Histoire de la recherche et enjeux du débat», en A. de Pury / T. Römer / J.-D. Maechi (eds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Le Monde de la Bible 34 (Ginebra 1996) 9-120; por otra parte, merecen señalarse dos boletines bibliográficos de las publicaciones sobre Dtr y, más concretamente, sobre el libro de los Jueces, especialmente el segundo: R. Bartelmus, «Forschung am Richterbuch seit Martin Noth», ThR 56 (1991) 221-259; M. O'Brien, «Judges and the Deuteronomistic History», en S. L. McKenzie / M. P. Greham (eds.), *The History of Israel's Traditions: The Heritage of Martin Noth*, JSOTSup (Sheffield 1994) 235-259.

b) Introducciones y comentarios

Primero, presento algunos trabajos en lengua castellana; después, un par de comentarios clásicos.

Desde el punto de vista de las introducciones, siempre es interesante leer la de J. Delorme / J. Briend, «El libro de los Jueces», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 296-308; la edición original francesa data de 1973 y en este caso necesitaría ser actualizada, dado que en este último cuarto de siglo el

Pentateuco y los Libros Históricos han sido abordados desde nuevos principios y planteamientos; con todo, es la introducción más sólida que tenemos en castellano actualmente. Trata los problemas literarios, históricos y teológicos del AT.

En cuanto a comentarios, recordemos en primer lugar, L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo Testamento*, Biblia Comentada II (Madrid 1961); F. Asensio, «Jueces», *La Sagrada Biblia* II (Madrid 1968). Estos dos estudios sobre el libro de los Jueces forman parte de los primeros comentarios generales publicados en español y por españoles en los tiempos modernos. Son comentarios serios y extensos, pero han sufrido el desfase del tiempo. Lleven incorporado el texto bíblico. Igualmente puede usarse el breve comentario de J. D. Crosan, «Jueces», *Comentario Bíblico San Jerónimo* I (Madrid 1971); también ha sufrido la erosión del tiempo. Destinados el gran público, recordemos dos comentarios recientes de divulgación con las características ya reseñadas, al hablar del libro de Josué: L. Alonso Schökel, «Jueces», *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento I. Prosa* (Madrid 1996); A. Ibáñez Arana, «Jueces», *Comentario al Antiguo Testamento* I. La Casa de la Biblia (Madrid 1997). En esta línea, el trabajo más reciente en castellano es el de M. Álvarez Barredo, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8* (Murcia 2000); se trata de un estudio serio y científico, desde la perspectiva de la historia literaria e historia de las tradiciones, de los primeros ocho capítulos de Jue, estudiados en 300 densas páginas y con una bibliografía exhaustiva. El autor, que promete seguir estudiando los restantes capítulos, se centra en las tradiciones literarias, cuya historia describe, para deducir de ahí una serie de orientaciones teológicas, que descubren el verdadero valor del mensaje religioso y teológico de este libro.

Dos comentarios de interés y actuales son los de J. A. Soggin, *Le livre des Juges*, CAT Vb (Ginebra 1987) y B. Linders, *Judges 1-5. A New Translation and Commentary.* Edited by A. D. H. Mayes (Edinburgo 1995); J. A. Soggin, conocido ahora en España por su *Nueva Historia de Israel*, es un buen conocedor del libro de los Jueces, al que ha dedicado varios trabajos; el comentario de B. Lindars es original y sugerente, se alinea fundamentalmente con M. Noth, pero mantiene asimismo puntos de vista personales.

c) Estudios

En castellano, sigue siendo de interés, aunque ya no esté en el mercado, el trabajo de G. Auzou, *La fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, Actualidad Bíblica 6 (Madrid 1968); pone el acento en los valores teológicos de Jueces. Y son clásicos los dos trabajos de W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18 (Bonn 1963), y *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche*, BBB 21 (Bonn 1964); este autor marca un hito

en la historia crítico-literaria del libro de los Jueces; a él se debe, por ejemplo, la hipótesis del «libro de los libertadores» como estrato previo a la redacción deuteronomista.

d) Historias

Para la hipótesis de las anfictionías sigue siendo de interés –además de otros muchos valores– M. Noth, *Historia de Israel* (Barcelona 1966; ed. or. alemana Gotinga 1950); introduce innovaciones importantes en el campo de la historiografía de Israel, por ejemplo, coloca el comienzo de Israel como pueblo en la anfictionía que formaban las doce tribus en el llamado tiempo de los Jueces (1200-1000 a.C.); sólo a partir de esta fecha podría hablarse propiamente de «historia de Israel», todo lo anterior sería prehistoria. A partir de aquí pueden leerse la última edición de la historia de J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao [8]1985) 194-208, donde dialoga con M. Noth, así como el trabajo de S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Salamanca [2]1985) 150-169, donde se critica el modelo de la anfictionía. Pero, sin duda, la obra más interesante y completa es la de R. de Vaux, *El período de los Jueces*, en *Historia Antigua de Israel* II (Madrid 1975) 199-321. Al prestigioso profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén le sorprendió la muerte cuando estaba elaborando esta historia, más concretamente, cuando estaba mecanografiando los capítulos correspondientes al período de los Jueces, que no llegó a concluir del todo. A pesar de ello, estas 121 páginas. de R. de Vaux constituyen el estudio más amplio y más serio que existe actualmente en castellano sobre el libro de los Jueces desde el punto de vista literario e histórico.

En la actualidad está en curso una revisión importante de la historiografía de los orígenes de Israel, a veces con criterios muy radicales. Puede leerse, en primer lugar, una historia a medio camino entre la de J. Bright y las revisiones más actuales, J. Maxwell Miller / J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Filadelfia 1986); o la serie de interesantes estudios dirigidos por E.-M. Laperrousaz (ed.), *La Protohistoire d'Israel. De l'exode à la monarchie* (París 1990). Mucho más actual y más crítica es la historia de Th. L. Thomson, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources* (Leiden 1992), que presenta de manera excelente las cuestiones actualmente discutidas sobre la historiografía israelita. Una discusión de esas cuestiones puede verse en las actas del primer Seminario Europeo de Metodología de la Historia de Israel, quizá el grupo más radical a la hora de revisar la historiografía bíblica e israelita; el volumen está dirigido por L. L. Grabbe y lleva un título ya de por sí bastante significativo de las posturas que en él se adoptan, *Can a 'History of Israel' be written?* (Sheffield 1997). En cualquier caso, para una primera iniciación sobre las corrientes actuales acerca de la reconstrucción de los orígenes de Israel, puede leerse el cuaderno de D. Noël, *Los orígenes de Israel*, CB 99 (Estella 1999).

Capítulo III
LOS LIBROS DE SAMUEL
DE LOS JUECES A LA MONARQUÍA

I. LOS LIBROS DE SAMUEL

1. Los libros de Samuel y la historia deuteronomista

En 1-2 Sm la redacción deuteronomista es menos perceptible que en otros libros de la obra, por ejemplo Jueces. Ello se debe, posiblemente, a que el deuteronomista tuvo a su disposición fuentes escritas muy elaboradas, que incorporó a su historia sin necesidad de retocarlas mucho. Con todo, las huellas deuteronomistas se hacen patentes en la fraseología, en la cronología, en la periodización de la historia de Israel, en la doctrina de la retribución, en la polémica contra la idolatría y en algunos otros detalles. Además, se descubre una tesis persistente y lineal, que recorre Dtr de punta a cabo, la cual se hace presente también aquí. Es la tesis del deterioro progresivo de la historia.

Durante la vida de Josué (primera etapa), el pueblo se mantuvo fiel a las cláusulas de la alianza, excepto en el caso de Acán (Jos 7), de ahí que la conquista de la tierra fue un paseo triunfal. Pero murió la generación de Josué y le sucedió la generación de los jueces (segunda etapa), que no conocía al Señor, ni todo lo que éste había hecho por Israel (Jue 2,10). De ahí que durante la etapa de los jueces no todo es positivo, sino que al lado del bien aparece el mal. Alternan fidelidad e infidelidad. En esta tercera etapa que empezamos ahora, la situación sigue empeorando. Según Dtr, la demanda de un rey por parte del pueblo traiciona la tradición y es contraria al designio de Dios. Así se denuncia en 1 Sm 12, uno de los discursos editoriales que señalan los grandes hitos de Dtr:

> «Disponeos a comparecer delante del juicio de Dios, pues voy a pediros cuenta de todos los beneficios que el Señor os ha he-

cho a vosotros y a vuestros padres. Cuando Jacob bajó con sus hijos a Egipto, y los egipcios los oprimieron, vuestros padres gritaron al Señor, y el Señor envió a Moisés y a Aarón para que sacaran de Egipto a vuestros padres y los establecieran en este lugar. Pero olvidaron al Señor, su Dios, y él los entregó en manos de sus enemigos, en manos de Sísara, jefe del ejército de Jasor; en manos de los filisteos y del rey de Moab, viéndose obligados a luchar contra ellos. Entonces clamaron al Señor diciendo: Hemos pecado, porque hemos abandonado al Señor y hemos dado culto a los dioses y diosas extranjeros; sálvanos ahora del poder de nuestros enemigos y te serviremos. Y el Señor envió a Yerubaal, a Barac, a Jefté y a Sansón, y os libró del poder de vuestros vecinos, y pudisteis vivir en paz. Pero cuando visteis que os atacaba Najás, rey de los amonitas, entonces dijisteis: ¡No!, queremos un rey que reine sobre nosotros. Siendo así que vuestro único rey es el Señor vuestro Dios. Pues bien, ahí tenéis al rey que habéis elegido. Pedisteis un rey y el Señor os ha nombrado un rey. Si honráis al Señor y le servís, si le obedecéis y no os rebeláis contra sus mandatos, entonces vosotros y el rey que reine sobre vosotros viviréis siendo fieles al Señor vuestro Dios. Pero si no le obedecéis y os rebeláis contra sus mandatos, el Señor os castigará a vosotros y a vuestro rey hasta destruiros, como lo hizo con vuestros padres. Y ahora disponeos a contemplar el gran prodigio que el Señor va a realizar ante vuestros ojos. Estamos en el tiempo de la siega, ¿no? Pues bien, voy a invocar al Señor, que hará tronar y llover torrencialmente, para que os deis cuenta y reconozcáis el gran mal que habéis hecho a los ojos de Dios al pedir un rey» (1 Sm 12,7-17).

Puesto en boca de Samuel, este discurso es una pieza redaccional de factura deuteronomista, que hace de bisagra entre el período de los jueces y la monarquía, es decir, sirve para hacer la transición entre la segunda y la tercera etapa de Dtr. Ha sido elaborado a partir de distintos elementos y paradigmas literarios. Tiene mucho de testamento (cf. 1 Sm 12,1-5), un género muy frecuente en la Biblia, según veíamos más arriba al hablar de Jos 23. Aunque no se pronuncie la palabra, 1 Sm 12 ha sido construido asimismo sobre el paradigma de alianza. Los vv. 6-13 corresponden al «prólogo histórico» de los pactos de vasallaje de Anatolia, Siria y Mesopotamia (ver c. II, III, 2b). Las imágenes de testamento y alianza dan fuerza y solemnidad a 1 Sm 12, un discurso muy importante dentro de la concepción deuteronomista de la historia, por dos razones principales. Primera, porque señala el momento de transición entre el período de los jueces y la monarquía. Segunda, porque hace una evaluación global del régimen monárquico. A esta evaluación de carácter

general de 1 Sm 12 seguirá el juicio particular sobre cada uno de los reyes, tanto del norte como del sur, en 1-2 Reyes. La evaluación de la monarquía por parte de Dtr, tanto la global como la particular, es predominantemente negativa. Las desviaciones y el mal comportamiento de la mayor parte de los reyes han sido precisamente las causas del destierro en que se encuentra el pueblo cuando Dtr publica la última edición de su obra.

¿Jueces o Reyes? Comparados entre sí el régimen de los jueces y la monarquía, el autor de 1 Sm 12 se muestra favorable al primero y crítico con la segunda. Cierto, sabe que el tiempo de los jueces no ha sido una etapa ideal. Con todo, cree que era preferible a la monarquía, porque salvaguardaba mejor la fe yahvista y el espíritu de la alianza. Los jueces eran suscitados directamente por el espíritu de Dios, que venía sobre ellos y los convertía en «guías y jefes carismáticos». El verdadero y único rey era Dios (Jue 8,22-23). Él era quien enviaba a los jueces para salvar al pueblo en momentos de emergencia, pero una vez superado el peligro, aquéllos volvían a su vida cotidiana. La única referencia permanente para las tribus eran Dios y el santuario del arca.

En cambio, en el régimen monárquico tiene mucha cabida la iniciativa del pueblo, hasta el punto de poner en peligro la autoridad divina, que es en última instancia la fuente de la que dimana todo poder, según la tradición bíblica. Aquí radica la denuncia que hace Dtr en 1 Sm 12,12-13: «Pero cuando visteis que os atacaba Najás, rey de los amonitas, entonces dijisteis: ¡No!, queremos un rey que reine sobre nosotros. Siendo así que vuestro único rey es el Señor, vuestro Dios. Pues bien, ahí tenéis al rey que habéis elegido. Pedisteis un rey y el Señor os ha nombrado un rey». Al tomar él mismo la iniciativa, el pueblo ha introducido una quiebra en la dinámica de la historia. En tiempo de los jueces era el Señor quien enviaba libertadores carismáticos. Pero la tradición se quebró cuando Israel se vio agredido por Najás, rey de los amonitas. En vez de recurrir, como otras veces, al Señor para que les enviara un juez, que los librara, fueron las propias tribus israelitas las que tomaron la iniciativa y eligieron por su cuenta rey a Saúl (1 Sm 11,15).

2. *Arquitectura y materiales de 1-2 Samuel*

En la antigua Biblia hebrea, los libros de Samuel no estaban divididos en dos, sino que eran un solo rollo todo seguido.

Fue la traducción griega de los LXX la que obligó a dividirlos en dos más o menos iguales, con el fin de poderlos manejar mejor a la hora de leerlos, pues en griego y con todas las vocales el libro tenía el doble de extensión. La Biblia griega los unió además al libro de los Reyes, que dividió a su vez en otros dos rollos por la misma razón, con lo que vino a formarse un conjunto de cuatro volúmenes, los cuales recibieron el nombre de libros de los Reinos. Los libros de Samuel correspondían al I y II de los Reinos, y los libros de los Reyes al III y IV. La Biblia latina adoptó la división de la traducción griega pero, en vez de libros de los Reinos, llamó a los cuatro «libros de los Reyes». Por influencia de las Biblias griega y latina, la división de Samuel en dos libros fue introducida posteriormente, a partir de los siglos XV y XVI, también en la Biblia hebrea. Los primeros que la adoptaron fueron los judíos españoles, según consta por un manuscrito del AT del año 1448. Luego fue divulgada y generalizada a través de las Biblias hebreas, impresas por Félix Pratensis y Daniel Bomberg en Venecia (años 1517 y ss).

A la hora de dividir Dtr en sus siete libros actuales, la división adoptada no siempre ha sido la mejor. Por lo que se refiere a los libros de Samuel concretamente, la primera parte de 1 Sm presenta afinidades claras con el libro de los Jueces. En 1 Sm 4,18; 7,15-17 y 8,1-3, Elí y Samuel, junto con los hijos de éste, aparecen como los últimos jueces, que cierran un período de la historia de Israel. Después de ellos empieza la monarquía. Cabría esperar, por tanto, que la división entre los libros de Jueces y Samuel se hubiese hecho en 1 Sm 12, dado que, según Dtr, éste es el capítulo que marca la transición entre los Jueces y la monarquía. Tampoco por el final la división entre Samuel y Reyes parece haber sido más acertada. Es opinión común que los dos primeros capítulos de 1 Re constituyen el desenlace final de la historia de la sucesión al trono de David, que se desarrolla a lo largo de 2 Sm 9-20.

La propia división interna de Samuel en dos libros se hizo, según dijimos más arriba, por razones de orden práctico. Desde el punto de vista de la lógica, la división actual entre 1 y 2 Sm rompe en dos el relato de la muerte de Saúl y, sobre todo, rompe la historia de la ascensión de David al trono, que empieza en 1 Sm 16 y termina en 2 Sm 7. Sin olvidar la relación y dependencia de 1-2 Sm con los libros que les preceden y les siguen, justo es también reconocer que 1-2 Sm forman en sí mismos una unidad literaria, histórica y teológica suficientemente autónoma como para

poder ser estudiados independientemente. Esta relativa unidad y autonomía de 1-2 Sm les viene dada a partir, sobre todo, de las tres grandes figuras que protagonizan este momento de la historia de Israel: Samuel, Saúl y David. La fuerza y relevancia que tienen estos tres personajes (*dramatis personae*), relacionados además estrechamente entre sí, es más que suficiente para dar a todo el conjunto unidad y cohesión. A partir precisamente de las *dramatis personae*, es decir, de los protagonistas de la obra, dividimos 1-2 Sm en seis partes, que pasamos a presentar[1].

a) Historia de Samuel (1 Sm 1-7)

1 Sm 1-7 están integrados por tres unidades literarias principales: infancia de Samuel (1-3), historia del arca (4-6), Samuel, juez de Israel (7). Entre estas tres unidades existen diferencias de contenido y de forma. En la historia del arca, por ejemplo, no figura para nada el nombre de Samuel. Dentro de la propia historia de Samuel, hay diferencia entre las tradiciones de la infancia y el relato de su actuación como juez. O sea, todo hace pensar que las unidades que integran actualmente 1 Sm 1-7 existieron en algún momento como piezas autónomas e independientes. Pero también existen entre ellas algunos elementos o motivos comunes, que hacen de 1 Sm 1-7 un todo homogéneo y unitario. Entre la infancia de Samuel y la historia del arca, inicialmente autónomas, el motivo común es el santuario de Silo, junto con el arca y la familia de Elí, que ejercía el sacerdocio en dicho santuario. Es decir, las dos historias se mueven dentro del mismo escenario: el santuario de Silo. En las dos está presente el arca. En las dos toman parte Elí y sus dos hijos Jofní y Pinjás. Otro de los motivos comunes es la persona de Samuel, protagonista de la primera unidad y de la tercera. O sea, 1 Sm 1-7 empieza con Samuel y termina con Samuel. Otra vez una inclusión, esa figura literario-

[1] Otro elemento unificador de 1-2 Sm lo constituyen seguramente el cántico de Ana (1 Sm 2,1-10) y el salmo de acción de gracias de David (2 Sm 22), dos salmos que hacen referencia al rey, colocados el uno al principio y el otro al final. Tendríamos aquí la conocida figura de la inclusión, que busca belleza literaria, pero también sentido y alcance teológico. En nuestro caso, la inclusión de 1-2 Sm dentro del marco de dos salmos reales querría resaltar la importancia de la monarquía, dado que éste es el tema central de dichos libros. En su lectura canónica del AT, B. S. Childs concede mucha importancia a los comienzos y a los finales de los libros. Con relación a nuestro caso, puede verse B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Filadelfia [3]1982; ed. or. 1979) 272-273 y 278.

teológica que consiste en incluir un relato o un libro entero dentro de un motivo que se repite al principio y al final.

b) Samuel y Saúl (1 Sm 8-15)

No queriendo ser menos que los demás pueblos del entorno, gobernados ya por reyes, y viéndose obligados a aunar esfuerzos para defenderse y hacer frente a los filisteos, los israelitas abandonan el régimen tribal y dan paso a la monarquía. El protagonista de la transición es Samuel. Él es quien unge a Saúl, el primer rey (cc. 8-12). Desde el punto de vista político, cultural y militar, la monarquía supuso para el pueblo elegido un paso cualitativo hacia delante. Los cc. 13-14, con su introducción en 13,1 y su conclusión en 14,47-52, se presentan como si fuesen la historia del reinado de Saúl, pero de hecho no contienen más que algunas acciones de guerra, que cubren sólo una jornada. El reinado de Saúl continuará todavía en los cc. 15-31. Dentro del c. 13, los vv. 7b-15a interrumpen la crónica de guerra para dar cabida a una primera versión de la reprobación de Saúl por parte de Samuel. En el c. 15 tenemos la segunda versión de la reprobación de Saúl.

c) Saúl y David (1 Sm 16-2 Sm 8)

Esta sección recibe generalmente el título de historia de la ascensión de David al trono. Dista mucho de ser una historia unitaria y homogénea. Así, por ejemplo, en los relatos referentes a las relaciones, generalmente conflictivas, entre Saúl y David (1 Sm 16,14-2 Sm 1), abundan los duplicados, hasta el punto de que podría hablarse incluso de dos historias paralelas. En todo caso, a lo largo de 1 Sm 16-2 Sm 7 se descubre una trayectoria continua y permanente de signo contrario, que lleva a David al trono y a Saúl lo conduce a la reprobación y a la muerte. Esta línea de doble signo, positivo para David y negativo para Saúl, está jalonada por una cadena de quince oráculos, que anuncian el reino para David, por una parte, y la reprobación de Saúl, por otra. Los quince oráculos son 1 Sm 13,14; 15,28; 16,1; 18,8; 20,13-16; 20,30-31; 23,17; 24,21; 25,28-31; 26,25; 28,16-17; 2 Sm 1,10; 3,9-10.17-18.21; 4,1-12; 5,1-5.

• Contraposición entre Saúl y David

Frente al creciente odio de Saúl hacia David, el autor contrapone el amor y la simpatía que le manifiestan el pueblo, los

servidores y los hijos de Saúl (1 Sm 18,1-5-16.22.28.30; 19,4; 23,3).

Jonatán, Micol y Samuel, todos arriesgan sus vidas por salvar a David, igual que Ajimélec y su familia sacerdotal, que sufre por ello una matanza masiva (1 Sm 18-22). Doeg el edomita y Nabal el calebita son una excepción, por eso son enjuiciados peyorativamente (1 Sm 22; 25). Las expresiones de amor y simpatía hacia David, el realce que reciben sus nobles cualidades y su elección como caudillo por parte de Dios (1 Sm 13,14), todo ello son recursos editoriales mediante los cuales Dtr anuncia la ascensión de David al trono. Así, cuando entra el servicio de Saúl, el autor presenta a David con cualidades propias de rey (16,18); cuando regresa victorioso, después de haber dado muerte al gigante Goliat, las mujeres lo exaltan por encima de Saúl: «Saúl mató a mil, David a diez mil» (18,7); su matrimonio con Micol, hija de Saúl, le da derecho el trono, después de la muerte de Saúl y de sus hijos (18,17-30); Jonatán es el primero de la *casa de Saúl que saluda a David como futuro rey, colocándolo* incluso por delante de sí mismo 18,4; 20,13-16; 23,17; incluso Saúl le saluda como su sucesor (20,31; 23,17), siendo especialmente significativos los dos oráculos que Saúl pronuncia a favor de David, cuando éste le perdona la vida (24,20-21; 26,25); también los filisteos reconocen a David como rey (21,11-12); la historia de Abigail (1 Sm 25) alcanza su clímax en las palabras que esta sabia mujer pronuncia para saludar a David como caudillo (25,30), palabras que evocan y retoman lo dicho en 1 Sm 13,14 sobre la recusación de Saúl y la elección de David.

Además, entre los cc. 16-22 de 1 Sm encontramos varios relatos duplicados o triplicados, que apuntan siempre en la misma dirección: exaltación de David y humillación de Saúl. Por tres veces toca David la lira para alegrar el ánimo de Saúl, el cual reacciona agresivamente. En dos ocasiones, Saúl le ofrece a David alguna de sus hijas en matrimonio. Las intervenciones de Jonatán, hijo de Saúl, en favor de David, se repiten varias veces. En varias ocasiones, David huye de Saúl. Por dos veces David le perdona la vida. Por dos veces intentó refugiarse en el país de Aquís, rey de Gat. Son frecuentes asimismo los relatos desdoblados en dos tiempos o dos escenas, por ejemplo, el matrimonio con Micol, las relaciones de David con los sacerdotes de Nob, la ofensiva de los filisteos contra Saúl, el relato sobre la derrota de Saúl y su muerte.

Todos estos desdoblamientos y repeticiones dan lugar a un entramado de relatos que giran siempre en torno al mismo eje central: la exaltación de David y el rebajamiento de Saúl.

- Coronación de David como rey

Después de los repetidos oráculos y anuncios que se han venido pronunciando a favor de David como rey por toda clase de personas, finalmente llega la hora de la realidad. Primero es proclamado y ungido rey en Hebrón por parte de los hombres de Judá (2 Sm 2,1-4). Luego, cuando resultaron inviables una serie de tentativas para garantizar la sucesión estable de Saúl, David fue reconocido y proclamado rey también por los hombres de Israel (2 Sm 5,1-5). A continuación, David conquista Jerusalén y, una vez vencidos los filisteos, traslada a ella el arca, con lo cual la ciudad recién conquistada se convierte en capital del reino y en la ciudad santa, o sea, morada de Dios, presente en el arca (2 Sm 5-6).

- Carta magna de la dinastía davídica (2 Sm 7)

La culminación de la historia de la ascensión de David al trono no está tanto en su proclamación y coronación como rey, cuanto en el aval y refrendo que recibe la dinastía davídica en la célebre profecía de Natán (2 Sm 7). D. J. McCarthy llega a decir que el paso o transición entre los Jueces y la monarquía no se produce tanto en 1 Sm 12 –que es ambiguo y antimonárquico– cuanto en 2 Sm 7. Según McCarthy, 1 Sm 12 es más la conclusión de un período desventurado que el comienzo de una nueva era[2]. Refiriéndose a la profecía de Natán, David la califica en 2 Sm 23,5 de «pacto-alianza». El pacto de Dios con David y su dinastía será la garantía y el argumento que mantengan alta la moral y viva la esperanza del pueblo en los momentos difíciles. Mientras permanezca encendida «la lámpara de David», nada habrá definitivamente perdido (1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19). La profecía de Natán constituye el punto de arranque del llamado mesianismo real, es decir, la promesa hecha a David por Natán de parte de Dios desborda el horizonte inmediato de Salomón como primer sucesor de David, para proyectarse hacia el futuro

[2] D. J. McCarthy, «II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History», JBL 84 (1965) 131-138.

en espera del rey ideal, que colme plenamente los anhelos y aspiraciones del pueblo (Is 7; 9; 11; Miq 4-5; etc.).

d) La sucesión de David (2 Sm 9-20)

2 Sm 9-20, junto con 1 Re 1-2, se conocen, a partir del estudio de L. Rost, con el nombre de «historia de la sucesión de David». Según Rost, estos capítulos, excepto el relato de la guerra amonita (2 Sm 10,6-11,1; 12,26-31), forman una obra unitaria, cuyo tema es la sucesión de David, tal como está formulado en 1 Re 1,20.27: «¿Quién se va a sentar en el trono de mi señor, el rey, después de él?»[3]. Démos por buena en este punto concreto la hipótesis de Rost, dejándonos guiar por ella en la lectura de esta sección. La curiosidad por saber quién va a ser el sucesor de David es el interrogante que mantiene viva la atención del lector a través de esta historia, considerada como la obra cumbre de la historiografía israelita. Van siendo descartados todos los posibles candidatos. Primero, Meribaal, nieto de Saúl; luego, los hijos mayores de David, Amnón, Absalón y Adonías; hasta que finalmente se alza con el reino Salomón, hijo de David y Betsabé, la mujer de Urías.

• Descartado Meribaal (2 Sm 9)

Entre los posibles candidatos a la sucesión de David figuraban los descendientes de Saúl, concretamente Meribaal, hijo de Jonatán, pero queda descartado, porque, además de ser tullido de pies, fue ganado para la causa de David a base de favores.

• Nacimiento de Salomón (2 Sm 10-12)

Dentro del marco de fondo que forma la guerra amonita, hacen su entrada en escena Betsabé y su hijo Salomón, las dos personas que desempeñarán un papel decisivo en el desenlace final de la sucesión. En estos capítulos llama la atención el contraste que ofrecen la grandeza y la lealtad de Urías, por una parte, y la bajeza y la villanía de David, por otra. Son como los dos paneles de un díptico antitético, hecho de luz y de sombras. Pegado a la puerta de palacio, con el pensamiento puesto en sus

[3] L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III/6 (Berlín 1926).

compañeros de armas y en el arca, que se encontraban en el frente de batalla, renunciando a los regalos y deleites que David le brindaba, Urías aparece en medio del escenario de 1 Sm 11 como el prototipo de lealtad hacia su rey, solidaridad con sus compañeros de armas y devoción hacia Dios presente en el arca. Es el panel de la luz, la nobleza y la fidelidad. El panel de las sombras le corresponde a David, convertido en un guiñapo en manos de las pasiones más viles y abyectas, que le llevan a recurrir a maniobras ruines y taimadas, con el fin de salvar la imagen y las apariencias, sin renunciar a sus criminales propósitos.

- Descartado Amnón (2 Sm 13-14)

El hijo mayor de David era Amnón y él era, en principio, el llamado a suceder a su padre, pero Amnón violó a Tamar, hermanastra suya y hermana de Absalón, y éste vengó tan criminal afrenta haciendo morir a Amnón, que quedó, por tanto, eliminado.

- Descartado Absalón (2 Sm 15-20)

Muerto Amnón, el heredero por razón de edad era Absalón. Absalón quiso adelantar los acontecimientos y se hizo proclamar rey por la fuerza de las armas en vida de su padre. La insurrección fracasó y Absalón murió en el campo de batalla, por lo cual la interrogante de la sucesión sigue abierta. El celo de Absalón constituye el núcleo principal de la historia de la Sucesión de David. En realidad, la sección de Absalón empieza en 2 Sm 13. El incesto de Amnón y demás acontecimientos que se narran en 2 Sm 13-14 no son más que el primer acto y el principio desencadenante de la larga y complicada historia de la rebelión de Absalón. Rebelión que provoca una grave crisis política de alcance nacional, que pone en peligro la estabilidad y el futuro del reino.

Para hacerse con el poder, Absalón empezó actuando como suelen hacer todos los políticos: criticando la forma de actuar del poder establecido y ofreciendo una alternativa más justa y más eficaz (2 Sm 15,1-6). La oferta de Absalón iba dirigida primordialmente a las tribus y a los hombres de Israel (reino del norte). Lo mismo que harán más tarde Sebá (2 Sm 20) y Jeroboán (1 Re 12), Absalón aprovecha el descontento del reino del norte para enfrentarlo contra su padre David y ganar adhesiones en favor de su propia causa. Entre los reinos del norte y del sur

existían diferencias y tensiones de orden teológico, institucional, social y económico. Las tribus del norte tenían todas sus preferencias por las tradiciones antiguas (el binomio «Moisés-Sinaí»). Les parecía que el centralismo de Jerusalén (el binomio «David-Sión») no respetaba por igual los derechos de todos. Las tribus del norte se veían sometidas a trabajos forzados (1 Re 5,27-32; 9,15-21), servicios propios de esclavos y prisioneros de guerra. Se sentían discriminadas.

Después de cuatro años, dedicados preferentemente a lograr la adhesión de las gentes del norte, Absalón se vuelve hacia el sur. Valiéndose de una piadosa estratagema, se trasladó a Hebrón (2 Sm 15,7-12). Allí había nacido él; allí había sido coronado su padre David. Posiblemente contrariados porque David había trasladado la corte a Jerusalén, los hebronitas debieron de recibir bien a Absalón. En Hebrón se consumó la insurrección abierta y públicamente. Ajitófel, consejero de David, se pasó a las filas de Absalón, siendo uno de sus apoyos más importantes.

Informado de la rebelión de Absalón en Hebrón y conocidos los apoyos y efectivos con que contaba, David creyó que lo prudente era huir. Abandonó el palacio y la ciudad de Jerusalén camino del desierto de Judá, acompañado por casi todo el personal de la corte (2 Sm 15,13-37). El relato de la huida está acompañado por algunas reflexiones y plegarias, que le dan un cierto color de procesión penitencial (vv. 23.30-31). No faltan autores que ven en la salida del rey de la ciudad santa, afligido y humillado, y en su retorno triunfal y victorioso (2 Sm 19), una dramatización de carácter litúrgico-cultual. Ciertamente es una historia teologizada, según lo manifiestan textos tan explícitos como 2 Sm 15,25-26 y 16,10-12. Apenas había remontado David el monte de los Olivos, le salió el encuentro Sibá, el servidor de Meribaal, ofreciéndole asnos y provisiones que les ayudasen al rey y a sus acompañantes en la travesía del desierto. Cuando supo el rey que Meribaal, el señor de Sibá, se había quedado en Jerusalén esperando poder recuperar el reino de su abuelo Saúl, le desposeyó de las propiedades que le habla asignado anteriormente (2 Sm 9) y se las traspasó a Sibá como recompensa a este gesto de generosidad (2 Sm 16,1-4). Un poco más adelante, a la altura de Bajurín, salió al encuentro de David un hombre de la familia de Saúl, llamado Semeí, que prorrumpió en maldiciones contra el rey, arrojándoles piedras a él y a sus acompañantes. No permitió David a Abisay dar muerte al pariente de Saúl, por

creer que lo que estaba en cuestión no era cosa de hombres sino de Dios (2 Sm 16,5-14). Los encuentros con Sibá y Semeí también se alinean más o menos estrechamente con el tema de la sucesión de David. Meribaal tenía esperanzas de recuperar el reino de Israel (2 Sm 16,3) y Semeí se pronuncia abiertamente contra David y en favor de la casa de Saúl (2 Sm 16,7-8).

David se había dirigido al cielo en estos términos: «Te suplico, Señor, que desbarates el plan de Ajitófel» (2 Sm 15,31). Dios escuchó la oración de David. A pesar de ser más sensato el consejo de Ajitófel, Absalón siguió el de Jusay y esta decisión significó su ruina (2 Sm 16,15-17,23). «El Señor había desbaratado el sabio consejo de Ajitófel, para hacer caer la desgracia sobre Absalón» (2 Sm 17,14). Dios salva ahora a David de las manos de Absalón, lo mismo que le había librado anteriormente de las asechanzas de Saúl (1 Sm 23,14; 30,6). Absalón es derrotado y muerto en Transjordania, hasta donde había llegado persiguiendo a su padre. David se entera de la muerte de su hijo y queda sumido en un profundo dolor y desconsuelo, hasta que Joab le sacó de su ensimismamiento, haciéndole regresar a Jerusalén con la aquiescencia de las gentes de Israel y de Judá, entre las que afloran algunas tensiones y rivalidades (2 Sm 17,24-19,44). En 2 Sm 20 se produce un nuevo conato de rebelión por obra de Sibá, al grito de: «¡Cada uno a sus tiendas, Israel!» (2 Sm 20,1). Es el mismo grito que presidirá más tarde el cisma de las tribus del norte, acaudilladas por Jeroboán (1 Re 12,16).

e) Apéndices (2 Sm 21-24)

Estos apéndices son como un paréntesis, que interrumpe la historia de la Sucesión de David, la cual se continuará en 1 Re 1-2. Están integrados por cuatro piezas sueltas, referentes al reinado de David. Los cc. 21,1-14 y 24 son dos relatos de sabor arcaico, que presentan algunas afinidades entre sí: en el primero se habla de un hambre de tres años y en el segundo de una peste de tres días. Los cc. 21,15-22 y 23,8-39 son crónicas, integradas por anécdotas, notas y listas, relativas a las guerras y a los héroes de David. Los cc. 22 y 23,1-7 son dos poemas, que reproducen el Sal 18 del Salterio y las últimas palabras de David respectivamente. Entre estos apéndices merece atención especial 2 Sm 24. Ya hemos apuntado su relación con el c. 21,1-14. En ambos textos se habla de calamidades públicas, interpretadas como castigos por pecados cometidos, en un caso, por Saúl y en el otro

por David. En ambos casos se invoca el favor divino, que el fin llega; Dios tuvo piedad del pueblo (21,14 y 24,25).

En 2 Sm 24 se distinguen tres temas, que han podido tener inicialmente vida independiente, los cuales se han ido integrando en el relato actual con una coherencia aceptable: el censo (vv. 1-10), la peste (vv. 11-15), la adquisición de la era de Arauna para levantar sobre ella el altar (vv. 16-25). Después de haber hecho el censo, David sintió remordimiento de conciencia y le dijo al Señor: «¡He cometido un gran pecado!» (v. 10). Este pasaje debe ser interpretado a la luz de la teología de la gracia, según la cual las victorias y la salvación en general se deben, no a los efectivos humanos, sino a la fuerza de Dios. Es la misma teología en que se enmarcan el canto de Ana (1 Sm 2,1-10) y el enfrentamiento entre David y Goliat (1 Sm 17). A la vista de esta doctrina, podríamos concluir que el pecado de David estuvo en poner la confianza, no en el poder y la gracia de Dios, sino en los efectivos humanos; para eso mandó hacer el censo, para ver con cuántos efectivos contaba. Es una crítica implícita a la monarquía, que confía más en el ejército profesional y en las instituciones estatales que en Dios.

3. *Formación de los libros de Samuel*

El análisis que acabamos de realizar nos ha hecho ver que los materiales que integran 1-2 Sm son muy diversos y plurales. Además de las breves historias de Samuel, del arca y de Saúl, y de las grandes historias de la ascensión y de la sucesión de David, hemos constatado la presencia de lamentaciones, salmos, oráculos, documentos de archivo, listas de los hijos, oficiales y héroes de David, crónicas de campaña... Esta multiplicidad y diversidad de materiales dificulta la tarea de poder reconstruir la génesis y proceso de formación de los libros de Samuel. Son numerosas y muy variadas las tentativas ensayadas por las distintas escuelas con diversos métodos para tratar de explicar la composición de 1-2 Sm, y ésta es la fecha en que no se ha alcanzado todavía una solución más o menos satisfactoria, compartida de manera generalizada en el mundo de la ciencia bíblica. Exponemos algunos de los capítulos más importantes de esta investigación.

a) Hipótesis documentaria

A la vista de los duplicados y hasta triplicados que se descubren en 1-2 Sm, la escuela crítica creyó poder explicar su composición a partir

de distintos documentos, en la misma línea del Pentateuco. En 1 Sm 8-12, por ejemplo, se dejan entrever dos versiones de la monarquía y tres relatos diferentes de la llegada de Saúl al poder. En 1 Sm 13-15 se repite dos veces la reprobación de Saúl por parte de Samuel. En 1 Sm 16ss se dan tres versiones de la entrada de David en la vida pública; y existen otros varios duplicados más. Pero, como ya vimos más arriba al hablar de Dtr en general, la teoría documentaria ha sido descartada aquí en nuestro caso, porque los duplicados y triplicados de 1-2 Sm no van acompañados de otra serie de elementos históricos, literarios y teológicos, que permitan establecer tradiciones o documentos lineales e independientes, más o menos coherentes y continuados a lo largo de toda la obra, como ocurre en el Pentateuco.

b) Las hipótesis complementaria y fragmentaria

Descartada la hipótesis documentaria, las otras dos que se suelen proponer son la teoría complementaria y la teoría fragmentaria. Aplicando a nuestro caso el símil del lago que J. L. Sicre emplea para ilustrar la composición del Pentateuco[4], la cuestión o el interrogante planteado sería el siguiente: ¿cómo se formó el lago? O sea, ¿cómo se formaron los libros de Samuel? Las respuestas que se han ido dando pueden reducirse a tres:

- La hipótesis de varios ríos (hipótesis documentaria): el lago se habría formado a partir de varios ríos, los cuales durante algún tiempo habrían corrido paralelos, pero luego habrían sido encauzados y obligados a converger en el mismo sitio (el lago).

- La hipótesis de un río con numerosos afluentes (hipótesis complementaria): el lago se habría formado a partir de un río central, que habría visto aumentar su caudal a lo largo del recorrido con la aportación de numerosos afluentes.

- La hipótesis de las lagunas (hipótesis fragmentaria): el lago no se formó por la corriente de ningún río, sino a partir de lagunas parciales, que fueron apareciendo y se fueron uniendo progresivamente hasta convertirse en el lago actual.

Damos por descartada la teoría documentaria. La teoría complementaria ha tenido sus defensores, por ejemplo Th. C. Vriezen[5], pero actualmente no despierta mayor interés. La ciencia actual busca la solución por la vía de los fragmentos, o sea, a partir de unidades literarias parciales e independientes, que han ido apareciendo y se han ido

[4] J. L. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Estella 1992) 81-90.

[5] Cf. H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica el AT*. Introducción a la Biblia II (Barcelona 1981) 323-324; aquí se hallará resumido el pensamiento de Th. C. Vriezen.

integrando progresivamente en escritos mas amplios hasta formar los libros de Samuel actuales. Existe coincidencia casi unánime a la hora de identificar las unidades literarias integrantes. En cambio, las diferencias son grandes cuando se trata de analizar cada una de esas unidades en sí misma: su particular proceso de formación, su antigüedad, sus características literarias, históricas y teológicas. También resulta difícil reconstruir la cronología y el proceso, a través de los cuales dichas unidades se han ido integrando en bloques cada vez más amplios hasta llegar al estado actual.

c) Por vía de erudición

André Caquot y Philippe de Robert, de la escuela bíblica suiza, han elaborado una hipótesis muy concreta sobre la formación de 1-2 Sm, fruto de muchos años de trabajo[6]. Se presenta aquí, más por vía de erudición que por convicción, dado lo aleatorias y arriesgadas que son siempre estas cuestiones de crítica literaria, sobre todo cuando se quiere concretar demasiado.

Distinguen tres fases o estratos en la formación de los libros de Samuel. El primero sería de redacción deuteronomista. Así, ambos autores empiezan el análisis de 1-2 Sm a partir de su estado actual, y lo primero que descubren es el estrato deuteronomista, formado por una serie de elementos literarios doctrinales, cronológicos y estructurales, que dejan traslucir un común denominador de fondo y de forma, elementos que comparten, a su vez, con Josué, Jueces y Reyes. No existen datos suficientes para poder hablar de distintos redactores deuteronomistas, pero sí se puede afirmar que la edición deuteronomista es obra de una escuela interesada en reflexionar y dar una explicación teológica a los trágicos acontecimientos del 587, puesto que viven después de ellos.

El segundo estrato evidencia un texto anterior. Dtr habría trabajado sobre un texto anterior ya elaborado, como lo demuestra la existencia de una serie de fisuras, discrepancias y duplicados. Este texto anterior es fruto de una revisión llevada a cabo por el clero de Jerusalén, según lo dejan traslucir el lenguaje y las ideas. El autor pertenece seguramente a la familia sadoquita, pues se muestra crítico con los sacerdotes de Silo (1 Sm 2,27-36), ascendientes de Abiatar, y no disimula su

[6] A. Caquot / Ph. de Robert, *Les livres de Samuel*, CAT VI (Ginebra 1994) 18-20; esta hipótesis de los tres estratos o fases en la redacción de 1-2 Sm es el fruto de un análisis literario llevado a cabo por A. Caquot en sus cursos en el Colegio de Francia, entre 1973-1980, sobre la historia de David en los libros de Samuel, análisis continuado por Ph. de Robert en su tesis doctoral (1980) y en sus cursos sobre Samuel y los orígenes de la monarquía, ofrecidos en la Universidad de Estrasburgo entre 1981 y 1990.

hostilidad hacia Joab, quien juntamente con Abiatar defendía la candidatura de Adonías frente a Salomón, el protector de Sadoc. Se le puede reconocer en su interés por el culto, sus preferencias por la ideología monárquica, su opción por la dinastía davídica y la permanencia eterna de ella. Aparece familiarizado con ciertas tradiciones patriarcales y nacionales del Pentateuco. Su estilo es cercano al de los escritos sacerdotales. El carácter polémico de esta revisión deja entrever que el recuerdo del conflicto por la sucesión está fresco. Por otra parte, las alusiones a los dos reinos implican que el cisma ya ha tenido lugar. Podría haber sido compuesta, para apoyar las pretensiones del reino de Judá.

El tercer estrato nos conduce hasta las fuentes o piezas iniciales. Caquot y de Robert colocan el punto de partida de 1-2 Sm, no en un conjunto de tradiciones sueltas, sino en un escrito unitario, integrado por piezas ensambladas, según lo demuestran criterios de forma y de fondo. Atribuyen esta obra a un autor o círculo de autores cercanos el santuario de Silo. Así parecen demostrarlo el conocimiento de sus tradiciones, el culto al arca, el recurso a las suertes, el interés por Samuel, el conocimiento de David y de tantos detalles de su vida, así como el afecto y la devoción que sienten por él. Piensan en algún miembro de la familia de Elí, concretamente en Abiatar.

II. HISTORIA Y TEOLOGÍA

1. Los libros de Samuel y la historia

Los libros de Samuel se refieren a uno de los tiempos más importantes de la historia del AT. Es el momento en que Israel se constituye como pueblo en el sentido estricto de la palabra. Por vez primera en su historia, las tribus israelitas, agrupadas en los reinos del norte (Israel) y del sur (Judá), se reúnen en torno a David como único rey, y en torno a la ciudad de David (Jerusalén) como única capital política y ciudad santa. O sea, por primera vez las tribus forman una unidad política y religiosa, un pueblo.

Con el nacimiento de Israel como pueblo coinciden el nacimiento de la monarquía, el nacimiento del profetismo, el nacimiento del sacerdocio sadoquita, la elección de Jerusalén (Sión) como capital del reino y como ciudad santa, y la elección de David y la dinastía davídica como depositarios de promesas importantes, que se convertirán en fuente y soporte de las esperanzas mesiánicas. Estos dos últimos acontecimientos –la elección de Sión y la elección de la dinastía davídica– introducen

en el credo israelita el binomio «David-Sión», dos nuevos artículos de fe que vienen a sumarse a los antiguos dogmas presididos por el binomio «Moisés-Sinaí» –elección de los patriarcas, éxodo, entrada en la tierra (véase Dt 26,5-10)–. Según dijimos más arriba, la etapa histórica que cubren 1-2 Sm está articulada sobre las figuras de Samuel y David, que guardan estrecha relación entre sí y dan unidad y cohesión a todo el conjunto.

a) Samuel: juez, profeta, sacerdote

A propósito de Samuel podríamos reproducir la afirmación de san Pablo: «Pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Cor 5,17). Hijo del milagro, elegido desde la más tierna infancia, rebosante de juventud, de fe profunda y con una fuerte personalidad, Samuel es la antítesis del anciano Elí, achacoso y decrépito, desheredado y maldecido por Dios, juntamente con sus hijos y toda su familia. La ruina de la casa de Elí se consumó en la estruendosa derrota de los israelitas a manos de los filisteos en Afec, en la que murieron Jofní y Finjás, hijos de Elí. Además se vio deshonrada el arca, que cayó en manos de los filisteos, incircuncisos y enemigos. Al enterarse de tan trágicas noticias, Elí se desplomó hacia atrás y se desnucó; a su nuera, la mujer de Pinjás, se le adelantó el parto y dio a luz un hijo, a quien puso por nombre Icabod, que significa «Sin gloria», es decir, ha desaparecido la gloria de Israel. Seguramente, junto con el arca también cayó en manos de los filisteos la ciudad santa de Silo (cf. Jr 7,12-15; Sal 78,60). Así pues, Samuel está en el filo de dos etapas: muere una y nace otra (ver 1 Sm 1-7).

• Samuel, juez

1 Sm 7, especialmente los vv. 15-17, habla de Samuel como juez y registra una gran victoria obtenida por él contra los filisteos (1 Sm 7,2-14). Esto podría hacer pensar en un juez libertador, en la línea de los llamados «jueces mayores». La realidad parece ser otra. La guerra de liberación contra los filisteos no empieza hasta Saúl (1 Sm 13-14) y no se consuma hasta los días de David (2 Sm 5,17-25; 8,1). De hecho, Dtr no presenta a Samuel como un jefe militar ni como un caudillo libertador, sino como un mediador religioso ante Dios. La judicatura de Samuel está más bien en la línea de los «jueces menores», según dan a entender las expresiones de 1 Sm 7,15-17 y 25,1. De acuerdo con

1 Sm 12,1-5, Samuel habría ejercido su función de juez institucional de por vida[7]. En todo caso, Samuel es el último de los jueces. Sus dos hijos fueron rechazados por el pueblo, el cual pidió a Samuel que, en lugar de jueces, le diera reyes (1 Sm 8). Con Samuel se cierra, por tanto, el período de los jueces y se abre el tiempo de la monarquía. Los dos primeros reyes (Saúl y David) fueron ungidos por Samuel, que está colocado en la divisoria entre dos etapas de la historia de Israel. Aquí radica precisamente parte de su grandeza.

• Samuel, profeta

Samuel es el último de los jueces y el primero de los profetas. Coincidiendo con el nacimiento de la monarquía, nace también el movimiento profético, en cuyo punto de partida está justamente la figura de Samuel (1 Sm 3). Monarquía y profetismo coexisten y se complementan. El profetismo representa el elemento carismático, que recuerda a los reyes que toda la vida del pueblo elegido con sus instituciones, incluida la monarquía, se hallan presididas y guiadas por la palabra y la mano de Dios. Un buen ejemplo de esta presencia y soberanía divina lo tenemos en el hecho de que la unción sagrada, y en su caso la reprobación, les llega a los reyes por medio de los profetas, portavoces y mediadores entre Dios y el pueblo. Samuel ungió a Saúl y a David y también reprobó al primero. Los reyes representan la institución y los profetas el carisma.

La relevancia mayor le viene a Samuel por su condición de profeta. Como profeta, Samuel habla desde Dios y en nombre de Dios. La palabra de Dios se dejaba oír por medio de Samuel en todo Israel: «Todo Israel, desde Dan a Berseba, supo que Samuel estaba acreditado como profeta del Señor» (1 Sm 3,20). Samuel comparte con Saúl y David el protagonismo de 1-2 Sm, pero de los tres el mayor es él. Samuel personifica y simboliza la presencia de Dios en medio de su pueblo. Él es garantía de acierto en este momento tan importante de la historia de Israel. La persona y la palabra de Samuel son la clave que nos permite leer y entender los acontecimientos de 1-2 Sm.

R. de Vaux establece el siguiente paralelismo entre Samuel y Juan el Bautista. Los dos se alzan en los umbrales de dos eta-

[7] R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel* II (Madrid 1975) 270 ss.

pas importantes de la historia de la salvación. Samuel se alza en los umbrales de la era de David y su dinastía. Juan el Bautista anuncia la era del Mesías, el «hijo de David». Los dos son hijos de madres estériles. Los dos son hijos de la oración de sus padres. Los dos son profetas[8].

• Samuel, sacerdote

Samuel es el encargado de comunicar al sacerdote Elí y a su casa, la familia sacerdotal de los elidas, la descalificación y la reprobación que ha sido decretada sobre ellos por parte de Dios (1 Sm 3,11-14). Samuel no sólo es portador de mensajes para los sacerdotes, sino que él mismo ejerce funciones sacerdotales (1 Sm 7; 13; 15). Con todo, de las tres facetas o dimensiones de Samuel, la del sacerdocio es la que tiene menos relevancia. De hecho, no es él quien sustituye a Elí y su familia, sino Abiatar, un superviviente de la casa de Elí (1 Sm 22,20-23), juntamente con Sadoc, a quien se le vaticina el sacerdocio en 1 Sm 2,35. Al final fueron Sadoc y sus descendientes los que se quedaron con el sacerdocio, pues Abiatar cayó en desgracia y fue alejado del servicio del templo y de la corte (1 Re 2,26-27).

b) Saúl

El proceso de unificación que se fue produciendo entre las tribus, especialmente entre las del centro-norte del país, tuvo su culminación en un primer ensayo monárquico por obra de Saúl. Mitad juez y mitad rey, Saúl hace la transición entre el régimen carismático de los jueces y la institución de la monarquía. Lo mismo que los jueces, Saúl es un libertador elegido por Dios (1 Sm 10,1), sobre el que viene el espíritu del Señor (1 Sm 11,6). Pero, por primera vez en la historia de las tribus, la elección divina va acompañada del reconocimiento y proclamación por parte del pueblo (1 Sm 11,15): el jefe carismático (el juez) se había convertido en rey institucional.

Cierto, era un ensayo muy incipiente y elemental, empezando por la propia ciudad de Saúl (Guibeá), que apenas podía ser calificada de capital de un reino. En cuanto a su poder defensivo y ofensivo, había logrado organizar unidades con capa-

[8] R. de Vaux, *Les livres de Samuel* (París 1953) 16.

cidad de atacar por sorpresa, pero sin posibilidad de medirse en campo abierto con los carros de guerra de los filisteos. De hecho, en la primera confrontación seria con ellos en el monte Gelboé, el ejército israelita fue derrotado, sufriendo un grave descalabro, en el que murieron Saúl y sus hijos (1 Sm 31). El creciente poderío de los filisteos, junto con el acoso de los amonitas por el este y de los amalecitas por el sur, fue lo que obligó a las tribus israelitas a dar paso al régimen monárquico, capaz de integrar todos los efectivos dentro de una organización militar institucionalizada y estable, bajo la dirección de un rey que garantizase la coordinación y la continuidad.

c) David

Paralelamente a como había ocurrido con las tribus de la Palestina central-septentrional (Israel), también en las tribus de la Palestina meridional (Judá) se produjo el proceso de transición del régimen tribal al estado monárquico. Los representantes de los grupos del sur, integrados en la magna tribu y región de Judá, se reunieron en Hebrón y allí proclamaron rey a David (2 Sm 2,4). David reinó sobre Judá en Hebrón siete años y medio, al cabo de los cuales vinieron a Hebrón las tribus del centro-norte y lo proclamaron asimismo rey de Israel. De esta manera, David se convirtió en rey de Judá y rey de Israel (2 Sm 5,1-5). Judá e Israel son dos reinos, integrados en un solo ente o estado político mediante la forma de gobierno conocida como «unión personal», bajo el mando de un mismo soberano.

El sur se encontraba todavía aislado del resto del país por el reino de los jebuseos, cuya capital era Jerusalén. David conquistó este último enclave jebuseo y se instaló él con todos sus reales en la Jerusalén recién conquistada, convirtiéndola en la capital de los reinos de Judá e Israel (2 Sm 5,6-12). A continuación trasladó a la capital el arca de la alianza, de manera que Jerusalén se convirtió también en la ciudad santa, o sea, la morada del Señor que se hacía presente en el arca (2 Sm 6).

David estaba extraordinariamente dotado como militar y como político, dotes que le permitieron culminar de una vez para siempre la conquista de la tierra, sometiendo definitivamente los enclaves cananeos que todavía sobrevivían, tanto en el sur (Jerusalén) como en el norte (posiblemente, Meguiddó-Tanac). Se puede decir que con David se cumplió la promesa de

la tierra hecha a Abraham. David extendió asimismo sus dominios sobre los pueblos vecinos, llegando a crear un pequeño imperio con relevancia política y social dentro del área (2 Sm 8). La creación de este pequeño imperio se vio favorecida por el vacío de poder, que se produjo en este momento en el Oriente Próximo, debido a la desaparición del imperio hitita y a la decadencia por la que estaban atravesando Egipto y Mesopotamia.

2. *Significado institucional y teológico de 1-2 Sm*

En la Biblia todos los libros son teológicos, también los que llamamos históricos, incluidos 1-2 Sm, porque la historia bíblica está escrita desde la fe, con intención además de compartir con los lectores esa misma fe. Juntamente con su valor teológico, 1-2 Sm son ricos desde el punto de vista institucional, dado que tienen como tema principal la fundación de la monarquía, con las demás instituciones que la acompañan.

a) David, rey ideal

Como persona, como rey y como padre de la dinastía davídica, David ha seguido una trayectoria siempre ascendente a lo largo de la historia bíblica, hasta convertirse en el prototipo del Mesías, el futuro rey ideal. Adornado de las mejores cualidades físicas, sociales y políticas, David aparece en 1-2 Sm con todo el atractivo de un héroe de leyenda: hermoso de presencia, fiel en la amistad, justo y noble con los amigos, hombre de estado, poeta y músico. La grandeza de David es, sobre todo, de orden religioso. Se muestra respetuoso con Saúl y le perdona la vida en distintas ocasiones, porque es el ungido del Señor. También él sabe que, por ser rey, es el ungido del Señor, dotado de la dignidad que esto significa, pero al mismo tiempo es consciente de la responsabilidad y obligaciones que ello conlleva. Conoce lo que es el pecado, porque es hombre como los demás, pero también ha experimentado lo que es el arrepentimiento y el perdón. Su piedad y virtudes religiosas se ponen de manifiesto en la traslación del arca, en su deseo de construir el templo y en el respeto hacia los profetas, los sacerdotes y demás instituciones.

La tendencia a idealizar a David alcanzará su culminación, dentro de la Biblia, en la historia del cronista. El David de 1 Cr es el hombre y el rey ideal, todo luz y claridad, sin manchas ni

sombras. Una lectura comparada de las historias deuteronomista y cronista permite descubrir la libertad de los historiadores bíblicos a la hora de tratar los acontecimientos y sus protagonistas. Cierto, no es una libertad caprichosa, sino que viene determinada por dos condicionamientos principales. Primero, por los presupuestos teológicos de los que parte cada uno de los historiadores. Segundo, por la finalidad que se proponen y los destinatarios a los que dirigen la obra.

b) Saúl, el rey reprobado

La figura de Saúl inspira compasión. Empieza por inspirársela al propio Samuel, encargado de pronunciar el veredicto de reprobación sobre él (1 Sm 15,11.35). También otros reyes cometieron infracciones, incluso mayores que las de Saúl, empezando por el propio David. Para ellos hubo perdón. ¿Por qué no lo hubo para Saúl? A la hora de dar una respuesta, conviene recordar que el relato de la reprobación de Saúl no es una crónica de los hechos, sino una interpretación teológica de los mismos. De hecho, tenemos dos versiones de la reprobación de Saúl, una en 1 Sm 13,7b-158, y otra en 1 Sm 15. Cuando se escribieron estos relatos, el reinado de Saúl ya pertenecía al pasado. Saúl y su familia ya habían desaparecido y la que ocupaba el trono era la dinastía de David. Como ya se ha dicho, la intención del autor de estos capítulos no era la de reconstruir los hechos tal como ocurrieron, sino dar una explicación teológica de ellos.

Ya sabemos que las concepciones y las explicaciones teológicas de la Biblia son variadas y plurales, según las circunstancias de autor, lugar y tiempo. Del propio reinado de Saúl tenemos una valoración teológica en la historia del cronista, que es más negativa todavía que la de 1 Sm (1 Cr 10,13-14). En cambio, como decíamos más arriba, la interpretación teológica de David en 1 Cr está totalmente idealizada. La visión idealizada que del tiempo del desierto dan Oseas y Jeremías (Os 2,16-25; Jr 2,1-3) no coincide con la lectura pesimista de Ezequiel (c. 20) y de Sal 78. Resumiendo, la interpretación teológica de los hechos y de las personas tiene un cierto margen de subjetividad. Los teólogos que hicieron la lectura de los reyes y reinados de Saúl y David fueron más generosos con el segundo que con el primero. Sin duda tenían datos y razones para ello, pero esos datos y razones escapan, en buena parte, al lector actual.

Seguramente, en la vida de Saúl tuvieron lugar dos acontecimientos trágicos. Primero, la muerte desgraciada y prematura de Saúl en el monte Gelboé a manos de los filisteos. Segundo, una serie de intrigas y conspiraciones familiares, las cuales impidieron que alguno de sus hijos pudiera sucederle en el trono. De acuerdo con la teología del momento, había que buscar alguna explicación a estos hechos funestos, que eran interpretados como castigos, ya que, según la doctrina de la retribución mecánica y automática que se profesaba en el AT, no hay castigo que no esté causado por algún pecado. Dicho con otras palabras, la historia de Saúl ha sido reelaborada e interpretada teológicamente, con el fin de explicar el por qué de los trágicos acontecimientos que tuvieron lugar al final de su vida. También el cronista retocó y reinterpretó el relato de la muerte de Josías, con el fin de explicar por qué este piadoso rey había muerto prematura y trágicamente en Meguiddó a manos del faraón (comparar 2 Cr 35,19-25 con 2 Re 23,28-30).

A la luz de esta concepción teológica de la historia podemos entender, en alguna medida, la descalificación y recusación que sufre Saúl. Lo que habitualmente conocemos como historia de la ascensión de David al trono podría ser bautizado también con el nombre de historia de la reprobación de Saúl. Sin saber mucho por qué, el autor o autores de 1-2 Sm han exaltado a David y han humillado a Saúl. Exaltación-humillación son como la cara y la cruz de la historia de estos dos reyes. Tiene lugar aquí una contraposición similar a la que establecen los evangelistas entre Jesús y Juan el Bautista, según lo expresan estas palabras de Juan: «Es necesario que él crezca y que yo disminuya» (Jn 3,30)[9].

c) Monarquía

No podemos aquí hacer una presentación amplia de la monarquía israelita. No obstante, teniendo en cuenta la relevancia de esta institución en los libros de Samuel y de los Reyes, dare-

[9] En una publicación reciente, J. L. Sicre plantea la antítesis «David-Saúl» y su solución, no en términos teológicos, sino políticos. Partiendo del carácter hereditario de la monarquía, según Sicre, «el que David sustituyese a Saúl representaba un problema difícil de justificar. ¿Era David un usurpador? ¿Había conspirado contra Saúl y sus descendientes para hacerse con el trono? La única forma de salvar a David es condenar a Saúl. Presentarlo como un rey, que no cumple bien la misión que Dios le ha encomendado, y que hará que el mismo Dios elija a un nuevo monarca»; J. L. Sicre, *El primer libro de Samuel* (Barcelona 1997) 27.

mos una visión general en dos tiempos, hablando de la monarquía en el Próximo Oriente Antiguo y en Israel y Judá, para concluir con una somera presentación de las dos actitudes que la Biblia tiene respecto de la monarquía isrelita.

• La monarquía en el Próximo Oriente Antiguo

La monarquía era una de las instituciones más importantes en todos los pueblos del Próximo Oriente Antiguo. Los reyes eran quienes garantizaban, según la ideología monárquica, la estabilidad moral, material, social y política del pueblo. Los más beneficiados de la misión salvadora y titular de los reyes eran los pobres y los débiles. Así se presenta, por ejemplo, el rey Hammurabi en el prólogo y en el epílogo de su famoso código:

Prólogo

«Entonces Anum y Enlil me designaron
para promover la prosperidad del pueblo,
a mí, Hammurabi,
príncipe piadoso y temeroso de los dioses,
para implantar la justicia en el país,
para destruir al impío y al malvado,
para defender al débil del poderoso,
para levantarme a la manera del sol sobre los hombres,
para iluminar la tierra»

Epílogo

«He llevado en mi seno a los pueblos de Sumeria y de Acadia;
han prosperado bajo mi protección,
los he gobernado en paz;
han estado al abrigo de mi poder y protección;
el poderoso no ha podido oprimir al débil;
se ha hecho justicia al huérfano y a la viuda.
Yo he establecido mi código
para dictar una ley al pueblo
y dotar de ordenanzas al país;
para asegurar la justicia a los oprimidos» [10].

[10] Cf. introducción a este código y texto, con una traducción algo distinta, en M.-J. Seux, *Leyes del Antiguo Oriente*, DEB 15 (Estella 1987) 30.70; puede verse también la traducción de F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi* (Madrid 1982).

Existe una abundante literatura, tanto en Egipto como en Mesopotamia, sobre los bienes y bendiciones de orden espiritual, moral y material que los reyes y las monarquías proporcionaban a sus respectivos pueblos. En la monarquía egipcia, los faraones eran considerados como dioses. En Mesopotamia y Anatolia se concedían a los reyes atributos divinos, si bien nunca fueron divinizados en vida en el sentido estricto de la palabra. Los hititas divinizaban a los reyes después de muertos. En alguna medida, esta ideología-teología monárquica era común a toda la cuenca mediterránea, pues también en Grecia y en Roma se divinizaba a veces a los emperadores.

- La monarquía en Israel y Judá

En el pueblo de Israel –entendido aquí globalmente de los reinos del norte y del sur– no era posible la divinización de los reyes, puesto que chocaba frontalmente con la fe monoteísta. Con todo, los reyes, a partir precisamente de Salomón, el hijo de David, son proclamados hijos adoptivos de Dios: «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» (2 Sm 7,14). Mediante la unción, los reyes se convertían en personas sagradas y nacían a una nueva vida, la vida de los hijos de Dios. El día de la unción y coronación se pronunciaban sobre el nuevo rey estas palabras en nombre de Dios: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado yo» (Sal 2,7; cf. Sal 89; 110; 132).

Junto a la imagen de la filiación adoptiva se encuentra, a su vez, el paradigma de la alianza, una metáfora que también emplea la Biblia para expresar las relaciones entre Dios y la dinastía davídica (2 Sm 23,5; Sal 89,4.40; Jr 33,20-21; 2 Cr 7,18; 13,5; 21,7). En 2 Sm 7 no se lee expresamente la palabra «alianza», pero sí algunos términos que son sinónimos: «gracia» (*hesed*, v. 15), «favor» (*tôbah*, v. 28), «palabra» (*dabar*, vv. 25.28). En general, el contenido de 2 Sm 7 coincide con el contenido de la alianza. Como ya se dijo más arriba (c. II, III, 2,b), la alianza entre Yahvé y la dinastía davídica es de carácter promisorio, lo mismo que la alianza de Abraham (Gn 15 y 17). En ambos casos, Dios hace unas promesas de manera gratuita e incondicional. Se diferencian de la alianza del Sinaí, que es condicionada y bilateral. En las alianzas de Abraham y David, Dios se compromete a mantener sus promesas eternamente, sin que el incumplimiento de sus obligaciones por parte de los beneficiarios las pueda invalidar (Gn 17,8.13; 2 Sm 7,12-16).

La alianza de David, inicialmente graciosa y sin condiciones, fue reinterpretada y retocada posteriormente. La destrucción de Jerusalén y del templo, junto con el destierro y el destronamiento de la dinastía davídica, obligaron a adaptar los textos a la nueva situación del exilio. En 1 Re 2,4; 8,25; 9,4-5, por ejemplo, el cumplimiento de las promesas hechas a David y la permanencia de la alianza están condicionadas al cumplimiento de la ley. La misma formulación condicionada y onerosa se ha introducido en Sal 132,12, en contraposición con Sal 89,29-38, donde la alianza aparece formulada en términos incondicionales y absolutos, lo mismo que en 2 Sm 7,14-15. A pesar de estas formulaciones condicionales, la alianza de David, junto con sus promesas, continuaron vivas y vigentes, como lo demuestran los textos mesiánicos de los salmos y los profetas, que siguen esperando un descendiente del tronco de David, un retoño y una luz que siga iluminando y presidiendo el futuro del pueblo de Dios (Is 7; 9; 11; Jr 23; 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19; etc.).

• Dos actitudes frente a la monarquía

En el AT en general y en los libros de Samuel y Reyes en especial, coexisten dos actitudes contrapuestas frente a la monarquía una más idealizada y optimista y otra más crítica y pesimista. Generalmente, se suele hablar de dos concepciones o corrientes, una promonárquica y otra antimonárquica, pero este lenguaje no parece adecuado, porque seguramente no se trata de monarquía sí o monarquía no, sino de distintas actitudes o posturas frente a la monarquía. De hecho, el propio Samuel, que, por una parte, se muestra crítico con la monarquía, por otro lado es quien preconiza y derrama el óleo de la unción sobre la cabeza de los dos primeros reyes (Saúl y David). Por supuesto, nunca se dice que la monarquía sea mala en sí misma. De lo contrario, Dios la hubiese permitido. El texto clave para conocer el pensamiento de Dtr sobre la monarquía es 1 Sm 12,14-15. La bondad o maldad de las relaciones de Israel con Dios no dependen de la forma de gobierno, sino de su fidelidad o infidelidad al Señor (cf. 1 Sm 12,20-21). No hay que olvidar además que la monarquía, especialmente por lo que se refiere a la dinastía davídica, sobrevuela por encima de todas las críticas hasta convertirse en una de las esperanzas más firmes abiertas al futuro (la esperanza mesiánica).

Son testigos de la actitud optimista sobre esta institución los relatos de 1 Sm 9,1-10,16 y 11, todos ellos referentes a Saúl.

Según H. Gressmann, el primer bloque podría titularse «La historia del joven que salió de casa en busca de las asnas de su padre y volvió coronado rey». Un título casi romántico, que evoca por sí solo el clima de euforia y optimismo que envuelve la unción de Saúl como rey. Realmente, se trata de relatos llenos de encanto, candor y sencillez, escritos con gracia y simpatía. Los personajes que entran en escena, todos ellos se muestran amables y complacientes: desde los protagonistas principales (Samuel y Saúl) hasta el criado de este último, pasando por las jóvenes que encaminan a Saúl hacia Samuel, los dos hombres que le comunican que han aparecido las asnas, los tres adoradores que le obsequian con sus ofrendas y el grupo de profetas que acogió entre ellos a Saúl. Propio todo ello de la magia de una hermosa pieza literaria que tiene mucho de ficción.

Dentro de una actitud idealista, ocupan lugar preeminente los textos relativos a David y a su dinastía, empezando por la profecía de Natán (2 Sm 7), siguiendo por los salmos reales o mesiánicos (2; 18; 20; 21; 45; 72; 89; 110; 132) y terminando por los oráculos proféticos (Is 7; 9; 11; Jr 23; Miq 5; etc.). Por otra parte, testigos de una actitud pesimista son 1 Sm 8 y 12; suele ponerse con ellos también 1 Sm 10,17-27, pero este relato parece representar más bien una tradición independiente, a medio camino entre la actitud idealista y la crítica. Dentro de la línea crítica hay que colocar, a su vez, la descalificación del rey Saúl y de la mayor parte de los reyes, tanto del norte como del sur (1 Sm 13; 15; 1-2 Re); la fábula de Yotán (Jue 9); así como las innumerables denuncias y críticas que los reyes, y toda la monarquía con sus instituciones, reciben de los profetas.

Detrás de la postura crítica se adivina la preocupación de los teólogos del AT por salvaguardar la dependencia de Dios frente a la autonomía de las instituciones y realidades temporales. La tentación de autonomía y autosuficiencia acechaba especialmente al régimen monárquico, el cual corría el riesgo de confiar más en el ejército profesional y en la política de alianzas que en Dios. David, por ejemplo, atrajo sobre sí y sobre su pueblo el castigo divino por confiar más en los efectivos humanos que en Dios (2 Sm 24). Es la consabida dialéctica entre la política de la fe y la política de la fuerza, que tiene feliz expresión plástica en el enfrentamiento entre David y Goliat, donde no se trata tanto de un combate bélico como teológico. Dice David a Goliat: «Tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina;

pero yo voy contra ti en nombre del Señor todopoderoso» (1 Sm 17,45). La idea es la misma de Sal 20,8: «Unos confían en sus carros, otros en sus caballos; nosotros en el nombre de Dios somos fuertes».

A la hora de leer y armonizar los textos que expresan ambas actitudes, sobre todo cuando se encuentran tan entremezclados, como es el caso de 1 Sm 8-12, conviene recordar lo que dijimos más arriba de las dos ediciones de Dtr (cc. I, II 4). Posiblemente, los textos idealistas sobre la monarquía pertenecen a la edición del tiempo de Josías; los críticos, en cambio, pueden ser del tiempo del exilio o incluso del postexilio, según el pensamiento de W. Dietrich, a quien pertenecen estas palabras: «Su procedencia postexílica se palpa casi con los dedos. Se trata del judaísmo postexílico, que busca cómo organizar su propia existencia. ¿Cómo hacer? ¿Optamos de nuevo por la monarquía como las demás naciones o es preferible una forma diferente de existencia, más conforme con nuestra condición de pueblo de Dios? Es en este contexto en el que deben enmarcarse textos como Jue 8,22-23; 1 Sm 8,7-8; 10,18.19a; 12,6b-13a.14-24»[11].

d) Jerusalén

En la historia y en la teología del AT, Jerusalén se halla relacionada estrechamente con David y la dinastía davídica. La elección de Jerusalén (Sión) como capital del reino y sede del arca, y la elección de David y su descendencia como dinastía eterna, son dos dogmas recientes del credo israelita, que forman el binomio «David-Sión», paralelo al tándem «Moisés-Sinaí», compendio y resumen de los dogmas antiguos (patriarcas-éxodo-Sinaí-tierra). La elección de Jerusalén y la elección de la dinastía davídica han sido asociados ya desde el principio por el propio autor de 2 Sm, que coloca la una a continuación de la otra en 2 Sm 6-7. Esta asociación se mantiene a lo largo de la tradición, como lo demuestra el Sal 132, que las celebra juntas y las solapa con toda naturalidad.

Jerusalén era a un tiempo la ciudad de Yahvé (ciudad santa) y la ciudad de David (capital del reino, no perteneciente a ninguna de las tribus, sino personalmente a David). Cabe distin-

[11] W. Dietrich, «Histoire et Loi», en A. de Pury / T. Römer / J.-D. Macchi (eds.), *Israël construit son histoire*, Le Monde de la Bible 34 (Ginebra 1996) 312.

guir en ella, por tanto, dos aspectos: el religioso y el político. Desde el punto de vista político, la importancia de Jerusalén sigue una curva descendente. Conoce un momento de apogeo durante los reinados de David y Salomón, pero a la muerte de éste se separan los reinos y Jerusalén lleva la peor parte, al quedar como capital del pequeño estado de Judá. Sin tardar mucho, las grandes potencias sometieron la región a vasallaje y Jerusalén pasa a ser tributaria sucesivamente de Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma. En cambio, como ciudad religiosa su importancia ha ido siempre a más. La destrucción de la ciudad y del templo por obra de Nabucodonosor, junto con el destierro, no enfrían la fe sionista y el amor de los israelitas por la ciudad santa, sino todo lo contrario. Sal 137 es un buen testimonio de la nostalgia que los desterrados sentían por Jerusalén. A partir del exilio, Israel se convierte en una «Iglesia» integrada por comunidades judías, la mayor parte de las cuales vive fuera de Palestina, pero todas vuelven los ojos a Jerusalén, reconociendo en ella el centro religioso de todos los judíos, tanto de los residente en Palestina, como de los de la diáspora.

Jerusalén está levantada y se yergue enhiesta sobre la cima de los montes y hacia ella confluyen naciones y pueblos numerosos, incluso los paganos, porque de Sión sale la ley y desde Jerusalén resuena la palabra del Señor (Is 2,1-5). En torno al destierro tiene lugar una abundante producción literaria sobre Jerusalén como centro de confluencia de gentes y pueblos. Entre otros muchos textos, sobresalen Is 54; 60; 62; Sal 87. Todos ellos podrían llevar el título común: «Sión, madre de pueblos». A partir del destierro, Jerusalén ha ido perdiendo entidad histórica y geográfica, para convertirse en categoría teológica. Se empieza a hablar de la nueva Jerusalén, de la Jerusalén celestial y escatológica, tema que alcanza su culminación en el NT (cf. Ap 21-22).

A lo largo de este recorrido, han ido vinculándose con Jerusalén una serie de motivos, incluso mitológicos, tomados de las literaturas vecinas. Así, el tema de la montaña de los dioses; en efecto, la pequeña colina sobre la que se asienta Jerusalén ha sido agrandada por la fe de los israelitas y la pluma de sus poetas, hasta convertirla en una alta montaña (Is 2,2), que puede ser considerada como la mansión sagrada donde viven y se reúnen no los dioses, sino Dios con su corte celestial, en un cierto paralelo con el Olimpo de la literatura cananea (Sal 48,2; Is

14,13). El río del paraíso es otro tema recurrente; en este caso, la fuente de Jerusalén se convierte por obra de la fe y la devoción del pueblo, en un caudaloso río paradisíaco que alegra la ciudad de Dios y proporciona a sus habitantes salud y exuberancia (Ez 47). Jerusalén es vista también como escudo contra las fuerzas del caos; gracias a la presencia de Dios que vive en medio de ella, Jerusalén no se verá arrastrada por las aguas del caos, ni las fuerzas del mal prevalecerán contra ella (Sal 46,2-6). Es signo de la victoria sobre los enemigos y las fuerzas del mal, pues Dios aparecerá de repente y derrotará a los reyes extranjeros que se han reunido para atacar a Jerusalén y, después, la guerra será abolida y habrá una era de paz (Is 14,32; 17,12-14; 18,1-6; 291-8; 31,4-9; Ez 38-39; Sal 46,7-12; 48,5-9; 76,4-10). Jerusalén, en fin, será considerada ombligo del mundo; es verdad que, a lo largo de la historia, han sido varias las ciudades que se han erigido en centro del mundo y se han dado a sí mismas el título de «ombligo de la tierra» (Delfos, Pekín, Cuzco, entre otras), pero ha sido Jerusalén la que de manera más constante y con mejores argumentos ha reclamado para sí este calificativo (Ez 5,5; 38,12; etc.)[12].

III. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

Lo dicho en los apartados anteriores es ya, en buena parte, historia y fruto de la investigación llevada a cabo sobre 1-2 Sm en los dos últimos siglos. Por eso, no se trata aquí tanto de abrir una sección nueva, cuanto de seguir profundizando y ampliando algunos puntos y temas ya conocidos.

1. Ascensión de David al trono

Son muchos los aspectos que han sido estudiados por la investigación en torno al largo relato de la ascensión de David al trono. En este caso, se presentan aquí algunos de los aspectos más significativos de la investigación reciente sobre este punto, para dar una idea de por dónde ésta discurre.

[12] Sobre Jerusalén, su historia y la teología que se ha elaborado en torno a ella, puede consultarse con provecho el número monográfico, dirigido por J. González Echegaray / J. M. Sánchez Caro, *Jerusalén*, Reseña Bíblica 8 (Estella 1995); allí se encontrará más bibliografía.

a) Aspecto literario

El primero que llamó la atención sobre la identidad literaria y la importancia de «ascensión de David al trono» como pieza autónoma dentro de 1-2 Sm fue L. Rost[13]. Según M. Noth, que hizo suya la tesis de Rost, Dtr habría reproducido tal cual la historia de la ascensión de David dentro de su obra. En nuestros días, J. van Seters, no sólo subraya con Rost y Noth la cohesión interna y la homogeneidad de la historia de la ascensión al trono, sino que llega a afirmar que ello es así porque se trata de una creación original del autor deuteronomista. Según este autor, todas las escenas y episodios de la historia de la ascensión están vertebrados en torno el mismo eje argumental, la elección divina de David como sustituto del reprobado Saúl. Este eje vertebrador no es algo superpuesto y añadido artificialmente a tradiciones preexistentes, independientes entre sí, sino que forma parte integrante de dichas tradiciones. Resulta prácticamente imposible distinguir entre las tradiciones recibidas y los elementos redaccionales. La sola excepción de cierta importancia sería el episodio protagonizado por David y Goliat (1 Sm 17). El mismo Seters sostiene que el tema eje, vetebrador de todo el conjunto, ha sido introducido por Dtr, pero integrándolo con tanta maestría en los materiales recibidos, que le ha salido una nueva obra original. Los duplicados y triplicados, tan numerosos en la historia de la ascensión, no son indicios ni pruebas de pluralidad de fuentes, sino técnicas literarias en manos de Dtr, para crear una red o tejido estructural que dé a todo el conjunto un mayor grado de unidad o cohesión interna[14].

Pero no todos comparten esta visión tan optimista. Además de las incertidumbres existentes acerca del punto concreto y preciso en que empieza y termina la historia de la ascensión al trono, son muy plurales, a su vez, las hipótesis que se barajan entre

[13] Cf. *op. cit.* en nota 3. No existe acuerdo sobre su extensión, discutiéndose, sobre todo, el punto exacto de su comienzo; al considerar 1 Sm 16,1-13 como una edición posterior, Wellhausen y sus seguidores ponen el comienzo en 16,14; A. Weiser considera 1 Sm 16,1-13 parte integrante de la obra, y consiguientemente empieza la historia en 16.1; según Gronbeek, la historia se abriría con 1 Sm 15, dado que este capítulo es inseparable del cap. 16, y además porque 1 Sm 14,47-52 se presenta como la conclusión del reinado de Saúl; cf. sobre esta discusión J. van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven 1983) 264ss.

[14] J. van Seters, *op. cit.* 267-268.

los críticos modernos sobre el proceso de su formación. Algunos autores creen poder reconocer en la historia de la ascensión dos documentos: un documento A de carácter propagandístico a favor de David, y un documento B, procedente del norte, destinado a explicar el inexplicable final de Saúl. Estos dos documentos habrían sido integrados en uno solo en Judá por obra del redactor deuteronomista, que retocó sus fuentes, con el fin de convertir a Saúl en un rey impotente y malo. Un editor post-deuteronomista habría añadido nuevos retoques de carácter teológico. Otros autores retoman una antigua idea de J. Wellhausen, que colocaba en el punto de arranque de la historia de la ascensión un relato primitivo de finales del s. X o comienzos del s. IX a.C., relato que habría recibido dos redacciones sucesivas, una pre-deuteronomista y otra deuteronomista[15].

b) Intencionalidad de la historia de la ascensión de David al trono

David fue ungido rey en Hebrón por los hombres de Judá (2 Sm 2,1-4). Posteriormente, fue reconocido como rey también por las tribus de Israel (2 Sm 5,1-5). Este reconocimiento por parte de las gentes del norte se produjo en medio de extrañas circunstancias, nunca suficientemente aclaradas, que dieron lugar a sospechas y acusaciones contrarias a David. Según J. L. Sicre, las acusaciones que circulaban entre el pueblo eran fundamentalmente estas tres: a) que conspiró para ser rey, b) que se pasó a los filisteos, c) que intervino en la desaparición de la casa de Saúl. El autor de la historia de la ascensión era un apasionado partidario de David y un enemigo enconado de Saúl. De ahí que esté interesado en dejar clara la legitimidad de David como rey de Israel, así como en dejar limpia de toda sombra su reputación. Para ello analiza las tres acusaciones y les da adecuada respuesta.

• La conspiración para ser rey

Este acusación no es sólo fruto de fobias o antipatías, ni de interpretaciones malintencionadas, sino que tiene base en el texto bíblico, según lo dejan entrever algunos pasajes. Así, Jonatán, hijo de Saúl, dijo a David: «No tengas miedo, la mano de mi padre no te alcanzará. Tú serás rey de Israel y yo seré tu segundo.

[15] A. de Pury / T. Römer / J.-D. Macchi, *op. cit.* en nota 11, 106.

Hasta mi padre Saúl lo sabe. Los dos hicieron un pacto ante el Señor» (1 Sm 23,17-18). El texto no deja lugar a dudas; lo que está en juego es la corona del reino de Israel y Jonatán juega a favor de David y en contra de su padre, Saúl. La situación tiene todas las apariencias de una conspiración, avalada además con un pacto de complicidad entre Jonatán y David. De hecho, años más tarde, cuando David ya era rey y tuvo que huir de su hijo Absalón, un tal Semeí le dirigió en tono de reproche y amenaza estas palabras: «¡Vete, vete, asesino, canalla! El Señor te paga la matanza de la familia de Saúl, cuyo trono has usurpado» (2 Sm 16,8).

Saúl mismo es consciente de la confabulación de que está siendo objeto, según lo dejan entrever las palabras que dirige a su hijo Jonatán en tono de reproche: «¡Hijo de mala madre! ¡Ya sabía yo que te habías vendido al hijo de Jesé para vergüenza tuya y de tu madre! Mientras el hijo de Jesé esté vivo sobre la tierra, ni tú ni tu reino estaréis seguros» (1 Sm 20,31). No son menos claras estas otras palabras que Saúl dirige a sus hermanos *de tribu: «¡Oídme, benjaminitas! ¿Acaso el hijo de Jesé os va a* dar a todos vosotros campos y viñas y os va a nombrar jefes y oficiales de su ejército? ¿Por qué todos estáis conspirando contra mí? ¿Por qué nadie me informa del pacto de mi hijo con el hijo de Jesé? ¿Por qué nadie se preocupa de mí, ni me informa de que mi hijo ha instigado a un siervo mío para tenderme asechanzas, como sucede ahora?» (1 Sm 22,7-8). No cabe duda, ante tales textos, de que en el ánimo de todos anidaba la sospecha de que David había recurrido a la conspiración, valiéndose de la complicidad de Jonatán, el hijo de Saúl, para arrebatarle a Saúl y a su familia la corona y proclamarse él mismo rey. El autor de la historia de la ascensión de David el trono no ha querido silenciar la existencia de la sospecha, sino que ha dejado constancia de ella con toda claridad, incluso con crudeza. Ha hecho todo un alarde de sinceridad. Pero no lo ha hecho gratuitamente. Ha querido ser sincero a la hora de plantear el problema y de exponer la dificultad, para que nadie pudiera dudar de su sinceridad en la segunda parte del relato, cuando se propone dar cumplida respuesta a los que sospechaban y acusaban a David de haber conspirado para ser rey. La respuesta, por otra parte, se apoya en un triple argumento: histórico, psicológico y teológico.

Desde el punto de vista histórico, el autor de este relato muestra cómo la misma historia desmiente la pretendida conspiración de David contra Saúl. En primer lugar, porque David

tuvo dos ocasiones de acabar con la vida de Saúl y no lo hizo, precisamente porque era el Ungido del Señor (1 Sm 24 y 26). Después, porque estando David al servicio del ejército filisteo, sin embargo no tomó parte en la batalla de los montes Gelboe, donde murieron Saúl y sus hijos (1 Sm 27-29). En tercer lugar, porque no se alegró de la muerte de Saúl; todo lo contrario, la lloró y compuso en su honor una elegía (2 Sm 1). Finalmente, porque mandó matar al presunto asesino de Saúl (2 Sm 1).

El argumento psicológico refuerza lo dicho desde la historia. Así, una vez que el Señor abandonó a Saúl y el mal espíritu se adueñó de él, su estado de ánimo se fue degradando progresivamente. Primero cae en la melancolía, luego se apoderan de él los celos, el miedo y el odio a David, hasta el punto de intentar matarlo. Saúl termina por convertirse en un enfermo, un maniático y un cobarde, que recurre incluso a la nigromancia (1 Sm 18; 19; 22; 24; 26; 28). David, por el contrario, se muestra siempre dueño de sí mismo, valiente, equilibrado, querido por el pueblo, incluso por los hijos de Saúl: Jonatán y Micol.

Finalmente, expongamos el argumento teológico. Ya dije más arriba que la historia de la ascensión de David al trono, incluido el trono del reino del norte (el de Saúl), está jalonada por quince oráculos, en los cuales Dios, por boca de distintos personajes, promete la corona a David y se la niega a Saúl. O sea, según el autor de esta historia, David ha llegado el trono no por vía de conspiración, sino por la gracia de Dios.

- El paso de David al bando de los filisteos

El autor no lo niega, pues era un hecho conocido por todo el mundo, pero se esfuerza por salvar a David de las implicaciones negativas de una acusación tan grave. Cierto, David se pasó a los filisteos, pero no por propia voluntad, sino huyendo de Saúl (1 Sm 27). Estuvo al servicio de los filisteos, pero los engañaba (1 Sm 27). Los filisteos no se fiaban de él (1 Sm 29). La actitud hostil de David hacia los filisteos se pone de manifiesto en el combate contra Goliat y en las frecuentes y sangrientas campañas contra ellos (1 Sm 17; 18,27; 19,8; 23,1-5).

- La intervención para hacer desaparecer la casa de Saúl

A la muerte de Saúl, reinó sobre Israel su hijo Isbaal, apoyado por Abner, jefe supremo del ejército. Esta situación duró

poco tiempo, porque Abner murió a manos de Joab, general de David, y dos años más tarde murió también Isbaal, víctima de luchas internas. Sumidas las tribus del norte en un total desconcierto y no encontrando otra salida, tomaron la resolución de ofrecer la corona a David. Se dirigieron a Hebrón, donde David ya llevaba siete años y medio reinando sobre Judá, y le ungieron también como rey de Israel (2 Sm 2-5). Podría pensarse –y así lo hacían muchos, sin duda– que detrás de todos estos acontecimientos, especialmente de la muerte de Isbaal y Abner, estaba la mano larga de David, que había maniobrado entre bastidores con el fin de hacer desaparecer a los sucesores de Saúl y así hacerse con el reino del norte.

Como siempre, el autor sale al encuentro de estas posibles sospechas y acusaciones, y presenta los hechos de manera que la imagen de David salga limpia de toda mancha. David no tuvo nada que ver en la muerte de Abner. Todo lo contrario, lo lloró y compuso en su honor una elegía, igual que había hecho cuando *murieron Saúl y sus hijos. Además Abner ya había roto con Is*baal y se había puesto al servicio de David (2 Sm 3). «Todo el mundo sabe, lo sabe incluso todo Israel, que el asesinato de Abner no es cosa de David» (2 Sm 3,37). En cuanto al asesinato de Isbaal, David no sólo no se alegró de esta muerte, sino que ordenó matar a los asesinos, lo mismo que había ordenado matar al amalecita que dio muerte a Saúl (2 Sm 4). En una palabra, según nuestro autor, no fue David el que tomó la iniciativa para hacerse con el reino de Israel, sino que fueron los israelitas quienes vinieron a ofrecerle la corona (2 Sm 5,1-5)[16].

2. *Profecía de Natán (2 Sm 7)*

2 Sm 7 es uno de los textos de más calado dentro del AT y dentro de la Biblia en general. Es el texto constitucional de la dinastía davídica, del mesianismo real y del reino de Judá, algo así como Mt 16,17-19 sería el texto fundacional del primado y de la Iglesia en el NT. Ese capítulo se desdobla en dos partes diferen-

[16] Para toda esta parte, véase J. L. Sicre, *De David al Mesías* (Estella 1995) 72-77; Id., *El primer libro de Samuel* (Barcelona 1997) 25-33, de quien tomo la mayoría de los datos. J. L. Sicre subraya la importancia de la dimensión política de la historia de la ascensión de David, aunque es consciente de que «la distinción entre lo político y lo religioso carece de sentido para un israelita antiguo».

tes: la profecía de Natán (1-17) y la oración de David (18-29). Por lo demás, ha sido objeto de numerosos estudios, que han dado lugar a una gran diversidad de opiniones sobre su proceso de formación, así como sobre su alcance histórico y teológico, dentro del contexto inmediato que ocupa actualmente y dentro de la estructura general de Dtr.

a) Proceso de formación

Dada la abundancia de estudios y la complejidad de los mismos, me limito a señalar algunas de las líneas de coincidencia. La mayor parte de los autores distinguen en 2 Sm 7 dos o más estratos. Primero, las fuentes o tradiciones recibidas, algunas de las cuales podrían remontarse hasta los comienzos de la monarquía, incluso hasta los días del propio David. Segundo, las adiciones y retoques redaccionales del autor o autores deuteronomistas. A la hora de precisar el contenido de los materiales recibidos, hay diversidad de opiniones. Unos autores creen que el oráculo inicial de Natán no hacía referencia a un descendiente concreto de David, es decir, a Salomón, sino que se refería a la descendencia davídica en general. Otros creen lo contrario[17]. Aunque muy minoritarios, también existen autores que defienden la unidad literaria y teológica de 2 Sm 7. Dentro de esta minoría se encuentra de J. van Seters, quien opina que 2 Sm 7 es una creación original de Dtr. Sería una de las varias piezas creadas y distribuidas por Dtr a modo de jalones a lo largo de la historia, con el fin de dar sentido y cohesión a toda la obra. Según este autor, 2 Sm 7 guarda además estrecha relación con lo que precede y con lo que sigue. Con lo que le precede, porque la traslación del arca a Jerusalén convierte a ésta en ciudad santa (2 Sm 6) y demanda la construcción del templo y la elección de la dinastía davídica, con el fin de formar el binomio «David-Sión»; señala asimismo la culminación de la historia de la ascensión de David al trono, que viene desde 1 Sm 16. Está en estrecha relación con lo que le sigue, puesto que 2 Sm 7 es la carta magna de la dinastía davídica, cuya historia viene a continuación[18].

[17] Ver la bibliografía oportuna en J. L. Sicre, *De David al Mesías*, 90-91; además cf. J. van Seters, *op. cit.* 271s; DBS 64b-65 (1991) 1083-1084.

[18] Cf. J. van Seters, *op. cit.* 271ss; en este punto Van Seters coincide con D. J. McCarthy, «II Samuel 7 and the Structure of the Deuteronomic History», JBL 84 (1965) 131-138.

b) Alcance histórico y teológico

2 Sm 7 constituye uno de los hitos históricos y teológicos dentro de Dtr. Por una parte, entronca con importantes acontecimientos y personajes del pasado, como el éxodo, los Jueces y Saúl (vv. 6.7.11-15.23); por otro lado, está abierto hacia el futuro, especialmente en lo que se refiere a la descendencia y dinastía davídica, a la construcción del templo y al mesianismo. Notemos finalmente que 2 Sm 7 está en la misma línea de 1 Sm 12.

3. *Sucesión al trono de David*

El conjunto formado por 2 Sm 9-20, la historia de la sucesión al trono de David, ha sido estudiado con frecuencia por la crítica bíblica. Expondremos primero las tesis clásicas, para señalar alguno de los nuevos caminos de la investigación.

a) Tesis clásica

El estudio clásico de la historia de la sucesión al trono de David, estudio que encontró amplia aceptación durante largo tiempo en el mundo bíblico, se debe a Ludwig Rost[19]. Ya antes de Rost, los biblistas y los orientalistas habían llamado la atención sobre la calidad historiográfica y literaria de estos relatos de 2 Sm. Éste es el caso, por ejemplo, de Eduard Meyer, calificado como «maestro de la historiografía antigua»; suyas son estas palabras: «Los relatos sobre David, especialmente 2 Sm 9-10 y 1 Re 1-2, dejan entrever inequívocamente a través de su contenido que son contemporáneos de los acontecimientos que narran. El autor está perfectamente informado de los hechos y de la índole personal de sus protagonistas. No pueden estar escritos después de Salomón»[20]. Según E. Meyer, la historiografía bíblica se adelanta varios siglos a la de los pueblos vecinos, incluidos los griegos. Por lo demás, muchos autores multiplican los superlativos cuando hablan de la historia de la sucesión al trono de David. Así, por ejemplo, R. H. Pfeiffer: «Una pieza maestra de primer orden por su valor histórico, penetración psicológica, estilo literario y fuerza dramática (...) Sus relatos y descripciones,

[19] Cf. *op. cit.* en nota 3.

[20] E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstäme* (Halle 1906) 484; su magna obra es la *Geschichte des Altertums,* 5 vols. y 8 tomos (Stuttgart 1884-1902); ver especialmente vol. II, parte 19, 285-286.

llenos de viveza e intuición psicológica, lo mismo que sus animados diálogos, rara vez han sido superados, si es que lo han sido alguna, en el ámbito de la literatura antigua»[21]. Estas palabras apuntan directamente hacia los tres centros que mayor interés han despertado en la historia de la sucesión de David: el histórico, el literario y el psicológico. La literatura es abundante en cada uno de estos campos. Veamos algunos ejemplos.

En relación con el valor histórico, así escribe P. Grelot: «En cuanto a la obra de los memorialistas y de los historiadores, ésta se coloca de golpe por encima de todo lo que la antigüedad oriental nos ha legado en el género. En Asiria, los anales son ditirambos en honor del monarca. En Egipto saben contar tal o cual acontecimiento particular de un reinado, pero sin crear todavía una historiografía continua. En el país hitita no se desconoce la causalidad religiosa en la historia, pero no hay una elevación a amplias visiones que abarquen el conjunto de un reinado o de un período más largo. Es difícil decir en qué medida el conocimiento de estos precedentes estimula el genio de los escribas israelitas. Lo cierto es que extraen de su fe una concepción del hombre y de la historia que les permite contemplar los acontecimientos a cierta distancia. En ellos todos los actores de la historia, aun los más grandes, están sometidos a una ley divina que los supera, los juzga y dirige su destino, pues, conscientemente o no, son artífices del designio del Señor. De ahí una elevación de miras y una imparcialidad nada comunes»[22]. Por su parte, Alfred Lods, en su historia de la literatura hebrea, escribe: «La primera obra israelita, la historia de la sucesión de David, por su manera de entender la historia, se diferencia radicalmente de todos los modelos que podía ofrecer al autor la literatura babilónica y es además, por su valor humano, infinitamente superior a las mejores crónicas oficiales de los reyes asirios; los relatos históricos cuneiformes nos proporcionan informaciones del máximo valor, gracias sobre todo a su cronología precisa. Pero las memorias de Saúl y de David nos ponen en contacto con la vida misma; nos permiten leer en el alma de personajes muertos hace tres mil años»[23].

[21] R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (Nueva York 1948) 357 y 359.

[22] P. Grelot, «La formación del AT», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al AT*. Introducción a la Biblia II (Barcelona 1981) 823.

[23] A. Lods, *Histoire de la littérature hébraique et juive* (París 1950) 168; Lods dejó al morir redactada esta magna obra, que fue publicada luego por A. Parrot.

Sobre el valor literario de este relato, oigamos a G. Auzou: «Las dotes de escritor son clarísimas. Como todo gran maestro en el arte de escribir, sabe entretejer perfectamente lo natural y lo artístico. Es realista, y no tiene miedo ni de las palabras, ni de las cosas, ni de la gente. Es artista y, como tal, tiene tacto, posee el sentido del efecto; con un rasgo, con un gesto, con cuatro palabras, sabe dibujar los rasgos característicos de un personaje, las actitudes y las intenciones profundas de los hombres, el secreto de las situaciones dramáticas. A diferencia de tantas tradiciones populares recogidas en la Biblia, nunca idealiza, sólo dice lo que sabe y lo hace con tal respeto a las complejidades de la vida real, con tal sensibilidad hacia los matices y tal sinceridad frente a las aparentes contradicciones, que le sitúan entre los grandes pintores de caracteres» [24]. Finalmente, por lo que se refiere al valor psicológico de la narración, merece la pena recordar las palabras de G. von Rad: «Lo que aquí se describe son caracteres. En el centro está David, un hombre de fuertes contradicciones internas. Como político era de una perspicacia genial; como hombre le agitaban múltiples pasiones, que podían llevarlo hasta el crimen; pero siempre fue capaz de generosos impulsos y de noble dignidad en la desgracia. En su vejez le tocó ver cómo palidecía su estrella, mientras el favor y la popularidad pasaban a sus hijos. Tenía una verdadera debilidad por los hijos, debilidad que se convirtió en pecado y llevó su trono al borde del abismo. También las demás figuras de esta variopinta pieza tienen su perfil bien definido: los príncipes, el jefe de los mercenarios, los rebeldes, las mujeres y la gente del pueblo... Amor y odio, intrigas, orgullo, humillaciones, astucia y pruebas de gran lealtad desfilan ante el lector atento, sin que se censuren las sombras ni se alabe lo luminoso» [25].

b) Hipótesis actuales

Frente a la tesis clásica, que defendía la unidad y la antigüedad (durante el reinado de Salomón) de la historia de la sucesión de David, han ido apareciendo a lo largo de este último tercio de siglo nuevas hipótesis y nuevos interrogantes, que aún siguen abiertos. Los autores siguen cuestionando el punto exac-

[24] G. Auzou, *La danza ante el arca. Estudio de los libros de Samuel*, Actualidad Bíblica 15 (Madrid 1971) 24.

[25] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1978) 389-390.

to donde empieza la historia de la sucesión. Se siguen preguntando sobre el sentido o finalidad de la misma: ¿está a favor o en contra de David?, ¿está a favor o en contra de Salomón?, ¿está a favor de uno y en contra de otro?, ¿se trata de una historia o de una novela?

Según algunos autores, los distintos sentidos e intencionalidades que parecen descubrirse en la obra se deberían a las distintas redacciones y ediciones que ésta ha conocido. P. K. McCarter piensa en una serie de documentos que habrían sido reunidos en una sola obra en tiempo de Salomón, la cual habría conocido posteriormente tres ediciones sucesivas[26]. F. Langlamet distingue tres ediciones o tres historias de la sucesión. La primera («S1»), elaborada a partir de una historia de Absalón, y hostil a Salomón, a quien considera usurpador del trono, habría sido compuesta reinando todavía Salomón. Pocos años después, el mismo autor habría elaborado una segunda edición («S2»), con el fin de reforzar la imagen negativa de Salomón. La tercera edición («S3»), obra de un sacerdote de Jerusalén del s. VII a.C., tendría la finalidad de legitimar teológicamente a Salomón como constructor del templo. La historia de la sucesión habría cambiado de signo: la crítica se habría convertido en propaganda. La obra habría recibido posteriormente ligeros retoques redaccionales deuteronomistas[27]. J. van Seters defiende puntos de vista muy singulares. Primero, en línea con su postura respecto de Dtr en general, sostiene que la historia de la sucesión es una creación literaria original; no consta que el autor tuviese a su disposición fuentes preexistentes, fuesen tradiciones orales o datos de archivo escritos. Seguramente, se trata de una pura ficción literaria. La idea de un relato, compuesto por un autor testigo de los hechos, debe ser abandonada y con ella la pretensión de tener aquí las primicias de la historiografía israelita, menos aún las primicias de la historiografía universal. Tal historiografía no existe en Samuel-Reyes. La primera es Dtr, la cual es posterior a la monarquía. Segundo, frente a la opinión general que cree que la historia de la sucesión es una de las fuentes de Dtr, y por tanto an-

[26] P. K. McCarter, *I Samuel*, AB (Garden City 1984).

[27] F. Langlamet, «Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois I-II», RB 83 (1976) 321-379.481-528; Id., «David fils de Jessé. Une édition prédeuteronomiste de l'Histoire de la succession», RB 89 (1982) 5-47; pueden verse otros artículos de Langlamet, publicados en la RB entre los años 1976 y 1984.

terior a ella, Van Seters piensa todo lo contrario: primero es Dtr y después la historia de la sucesión. Es una creación literaria tardía (no antes del 550 a.C.), perteneciente al género novela, añadida a Dtr con la intención de deslegitimar a David. En un momento en que la promesa hecha a David en 2 Sm 7 tendía a convertirse en una «alianza eterna», con el fin de oponerse a dicha corriente, hace su aparición en medios judíos antimesiánicos la historia de la sucesión, con abierto matiz mesiánico[28].

4. Nacimiento de la monarquía

S. L. McKenzie defiende que 1 Sm 8-12 son obra de un solo autor o redactor, el deuteronomista. Las fuentes subyacentes, anteriores a él, no habían recibido todavía forma escrita. Los cc. 8-12 de 1 Sm tampoco habrían conocido ninguna edición o redacción posterior al deuteronomista; solamente habrían recibido alguna adición secundaria. O sea, S. L. McKenzie se alinea fundamentalmente con M. Noth, que consideraba 1 Sm 8-12 como una composición propia del deuteronomista. Con todo, McKenzie se distancia de M. Noth en dos puntos importantes. Primero, no está de acuerdo con la interpretación antimonárquica que Noth ofrece de estos capítulos, habida cuenta de la complejidad de las expresiones deuteronomistas. Segundo, no comparte la opinión de Noth, que considera un tanto atípica la redacción deuteronomista de estos capítulos. McKenzie cree que 1 Sm 8-12 ofrecen un ejemplo excelente de lo que son las técnicas redaccionales deuteronomistas dentro de Dtr en general.

Así, refiriéndose a 1 Sm 8-12, McKenzie dice textualmente: «En estos capítulos, la actitud deuteronomista respecto de la monarquía puede ser considerada como ambivalente, incluso ambigua. No es tan radicalmente antimonárquica como han querido hacer ver algunos exegetas. La exigencia de un rey por parte del pueblo constituye un pecado, puesto que implica falta de fe en Dios. Pero esto no quiere decir que la monarquía sea mala en sí misma. De hecho, 1 Sm 8-12 no lo dicen. Más aún, en 1 Sm 10,27 son calificados de hijos de Belial los que se oponen al nuevo rey y en 1 Sm 12 la monarquía es considerada como la última intervención salvífica de Dios en la historia de la salvación (vv. 14-15.20-25). La misma ambivalencia muestra Dtr

[28] J. van Seters, *op. cit.*, 277ss.

cuando evalúa retrospectivamente la monarquía en su conjunto. Los reyes han traído sobre Israel y Judá muchas calamidades, pero también han hecho aportaciones positivas. Israel ha conocido una serie perversa de casas reales, pero en Judá se ha mantenido una única dinastía gracias a la fidelidad davídica. A lo largo de esta dinastía, de David a Sedecías, los malos y los buenos monarcas están casi empatados. Resumiendo, Dtr desconfía de la monarquía, pero no la considera mala en sí misma. Los cc. 8-12 de 1 Sm terminan avalando la monarquía, a condición de que el rey y sus súbditos permanezcan fieles. Es esta fidelidad al Señor la que constituye la principal preocupación de Dtr»[29].

IV. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL Y BIBLIOGRAFÍA

1. Orientaciones para el trabajo personal

Por vía de ejemplo ofrezco unos pocos textos y temas, que se prestan a un estudio más detenido y profundo y, al mismo tiempo, pueden servir de guías y modelos para otros posibles trabajos.

a) Cántico de Ana (1 Sm 2,1-12)

El trabajo podría comenzar con una serie de preguntas concretas, centradas en la autoría del texto y en su contexto: ¿está bien puesto este salmo en boca de Ana?; en otras palabras, ¿puede afirmarse con claridad que este salmo está dentro de su contexto original y adecuado?, ¿cómo explicar la referencia al rey en v. 10, si todavía no ha nacido la monarquía?, ¿por qué lo habrá puesto el autor en boca de Ana? Puede continuarse, intentando dilucidar a qué grupo de salmos pertenece el cántico de Ana y si existe alguna relación entre el cántico de Ana y el salmo de 2 Sm 22.

Finalmente, merece la pena analizar el paralelismo existente entre el cántico de Ana y el Magníficat de María en Lc 1,46-56. El análisis puede detenerse, entre otras cosas, en la llamada paradoja de la gracia, a través de los siguientes binomios antitéticos del cántico: fuertes-débiles, hartos-hambrientos, mujer estéril-madre de muchos, muerte-vida, empobrece-enriquece, humilla-exalta... Este importante tema teológico (cf. c. II, V, 2b) puede estudiarse primero en el cántico de Ana y

[29] S. L. McKenzie, «Cette royauté qui fait problème», en A. Pury / T. Römer / J.-D. Macchi (eds.), *op. cit.*, 267-295.

comparar los binomios y la teología misma con el cántico del Magníficat. En ambos casos, recordémoslo, no son los ricos, los fuertes, los poderosos y los que más figuran los protagonistas de la historia sagrada, sino los débiles, los pobres, los humildes y los que no cuentan, para que se vea que la salvación se lleva a cabo, no mediante la fuerza y los medios humanos, sino mediante la gracia de Dios. Dios no elige a los primogénitos sino a los segundones: elige a Abel y no a Caín, a Isaac y no a Ismael, a Jacob y no a Esaú, a David y no a sus hermanos mayores... No elige a las madres fértiles sino a las estériles: elige a Sara, a Rebeca, a Raquel, a Ana, a Isabel, a María... Como dice san Pablo, «Dios ha elegido lo que el mundo considera débil para confundir a los fuertes; ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo» (1 Cor 1,27-28). «Te basta mi gracia, pues la fuerza se muestra perfecta en la flaqueza... Cuando me siento débil, es cuando soy fuerte» (2 Cor 12,7-10).

b) Vocación de Samuel (1 Sm 3)

Este capítulo es una de las piezas maestras de la narrativa bíblica. El autor estructura la vocación de Samuel en cuatro actos o momentos sucesivos (tres más uno), divididos por las repetidas entradas de éste en la habitación de Elí, con los correspondientes diálogos entre ambos. El resultado es una narración animada, con suspense y tensión dramática, redactada además en un estilo directo, escueto y cortado[30].

El recurso a la dramatización con el fin de dar animación y fuerza el relato es frecuente en la narrativa bíblica. Es bien conocido el relato de las tentaciones de Jesús, dividido en tres actos, con cambios de escenario, descripción de los personajes, con sus correspondientes diálogos, expresión de sentimientos, tensión y desenlace final (Mt 4,1-11). El autor del Apocalipsis logra una narración dramatizada, distribuyendo entre siete iglesias lo que en realidad es un mismo y único mensaje, destinado a la única Iglesia en su totalidad (Ap 1-3). Los evangelistas han dramatizado la negación de Pedro dividiéndola en tres, cambiando los escenarios y los interlocutores (Mt 26,69-75). Han dramatizado su conversión y la entrega de la misión pastoral, presentándola como una triple profesión de amor (Jn 21,15-17). Y también está repartida en tres actos y dramatizada la oración de Jesús en Getsemaní (Mt 26,36-46). La dramatización no busca solamente efectos estéticos, sino que se propone al mismo tiempo dar realce al contenido del relato. Concreta-

[30] Dice Fernando Lázaro Carreter que el relato se anima dramatizándolo, es decir, dividiéndolo en actos o episodios; describiendo con brevedad, pero con color, a los personajes; resaltando con energía proporcionada sus pensamientos; creando, si es posible, una cierta suspensión («suspense»); dejando para el final el desenlace; cf. *Curso de Lengua Española* (Madrid 1988) 295.

mente, la vocación de Samuel significaba nada menos que el final de una etapa y el comienzo de otra. Los ojos de Elí empezaban a apagarse (1 Sm 3,2) y el pueblo pasaba por una situación de sequía de la palabra de Dios. El Cielo permanecía silencioso y las visiones eran poco frecuentes (1 Jm 3,1). Dios abre el diálogo con Samuel y nace una nueva etapa.

El recurso de la Biblia a la dramatización de los relatos y a las estructuras numéricas –como acabamos de ver– es frecuentísimo. Los números más repetidos son el tres, el cuatro, el siete y el cuarenta. Para poder establecer una comparación con nuestro texto, he aquí una reseña casi completa de las veces que se repite la estructura numérica tres en los libros de Dtr: Jue 16,6-21: Sansón engañó a Dalila tres veces; Jue 20: el relato se divide en tres actos; 1 Sm 10,2-8: se distinguen tres tiempos y tres señales en el retorno de Saúl; 1 Sm 19,20-21: por tres veces envió Saúl emisarios para prender a David; por tres veces los emisarios se pusieron a profetizar; 1 Re 17,21: por tres veces Elías se tendió sobre el hijo muerto de la viuda de Sarepta, y lo resucitó; 1 Re 18,34: Elías, juntamente con el pueblo, repitieron por tres veces el rito de derramar agua sobre el holocausto y sobre la leña; 2 Re 1,9-16: por tres veces el rey Ocozías envía emisarios a consultar a Elías; 2 Re 2,1-12: la marcha de Elías hacia el Jordán, donde va a tener lugar su ascensión al cielo, se realiza a través de tres tiempos, con sus correspondientes episodios; 2 Re 9,17-24: por dos veces el rey Jorán envía emisarios a preguntar a Jehú, si viene en son de paz, y la tercera van él y el rey Ocozías de Judá; 2 Re 22-23 y Jr 36: en uno y otro caso se trata del rey, que se ve interpelado por un rey; en uno y otro caso el libro se lee por tres veces.

Intentar confirmar el simbolismo y significación más ordinario del número tres en la narrativa hebrea bíblica, de la cual se dan a continuación algunos datos generales. El tres sugiere la idea de totalidad, el comienzo, el medio y el fin; la exposición, el nudo y el desenlace. Los antiguos concebían el universo como una totalidad, integrada por tres partes o elementos, cielo, tierra y abismo. Los tiempos más significativos de la oración son tres: la mañana, el mediodía y la tarde (Dn 6,10). La totalidad del tiempo abarca pasado, presente y futuro. El templo tiene tres cuerpos: atrio, nave central y santo de los santos. La repetición de un sustantivo tres veces equivale a un superlativo: santo, santo, santo, es igual que muy santo o santísimo (Is 6,3). En la literatura narrativa en general y en la narrativa bíblica en particular, las estructuras numéricas triples señalan acciones y episodios progresivos y ascendentes que caminan hacia un desenlace, son como escalones o peldaños que conducen hacia la cima. Podríamos decir que son relatos muy cercanos a la filosofía del refranero español, cuando dice que «a la tercera va la vencida». A partir de estos datos, intentar presentar la estructura del relato de la vocación de Samuel y resumir brevemente lo que esa estructura ternaria en este relato quiere subrayar.

c) Historia del arca (1 Sm 4-6; 2 Sm 6)

1 Sm 4,1b-7,1, juntamente con 2 Sm 6, forman una unidad literaria autónoma e independiente. El protagonismo de esta historia no lo ostentan ni Samuel, totalmente ausente de estos capítulos, ni Elí o sus hijos, sino el arca de la alianza del Señor, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo y garantía de su seguridad. Actualmente el relato se halla dividido en dos bloques, encuadrados cada uno de ellos en marcos distintos. El primero (1 Sm 4,1b-7,1) se enmarca dentro de la historia de Samuel, y el segundo (2 Sm 6), dentro de la historia de David. El lector queda invitado a estudiar porqué se ha producido esta separación y cuál es la relación que cada uno de estos bloques guarda con su respectivo contexto actual.

Por otra parte, la historia del arca presenta afinidades significativas con el ciclo de Sansón (Jue 13-16). Coinciden los escenarios geográficos, pues en ambos casos nos encontramos en torno a la frontera entre Israel y Filistea. El trasfondo histórico es también el mismo, es decir, el enfrentamiento entre las tribus israelitas y los filisteos. En cuanto a la forma literaria, en uno y otro caso se recurre con frecuencia a motivos folclóricos y legendarios, expuestos con gracia y humor.

1 Sm 4 tiene intencionalidad histórica y militar, pero sobre todo teológica. Quiere explicar por qué esta vez los paganos han derrotado a los creyentes. Generalmente, en la historia sagrada siempre triunfa la fe. Por la fe y la oración triunfa Moisés sobre los amalecitas (Ex 17,8-16). Ante la presencia del arca se derrumban los muros de Jericó (Jos 6). Por la fuerza de lo alto salen victoriosos Josué, Débora, Gedeón... ¿Por qué esta vez han salido derrotados los israelitas y el arca ha caído en manos de los filisteos? Según el autor, el descalabro tiene razón de castigo, porque la fe que profesa el pueblo y el culto que se ofrece en el santuario de Silo están contaminados de magia y superstición. Es la misma denuncia y acusación que, años andando, hará Jeremías a los creyentes que frecuentan el templo de Jerusalén, basando su argumentación precisamente en el ejemplo de Silo (Jr 7; 26).

1 Sm 5 celebra en términos irónicos y despectivos la superioridad del Dios de Israel, presente en el arca, sobre el dios Dagón de los filisteos, derrotado y humillado, incapaz además de proteger a sus ciudades de las plagas y tumores malignos que las azotan. Contando y cantando estas historias sobre la vida y milagros del arca, los israelitas pretendían un doble objetivo. Primero, se reafirmaban en sus creencias y convicciones teológicas, después, alimentaban la esperanza en una futura liberación.

1 Sm 6 describe el retorno del arca a Quiryat Yearín, después de pasar por Bet Semes. Quiryat Yearín era una de las cuatro ciudades de la confederación gabaonita (Jos 9,17), que se encontraba entre Filistea e Israel. Así pues, el arca permaneció en terreno neutral, bajo cierto

control todavía por parte de los filisteos, hasta que David, dueño ya de todo el país, lo traslada a Jerusalén, pero eso será ya en 2 Sm 6, donde se reanuda la historia del arca. Las referencias al faraón y a Egipto en 1 Sm 4,8 y 6,6 pudieran dar pie para concebir la salida del arca desde Filistea, camino de la tierra de Israel, como un nuevo éxodo. Lo mismo que los egipcios respecto del pueblo elegido (Ex 11,2-3; 12,35-36), los filisteos se ven obligados también aquí a acompañar el arca con ofrendas de oro. Con ocasión de la cautividad que el arca ha sufrido entre los filisteos, el Señor ha hecho proezas con su brazo, como las que realizó cuando liberó a su pueblo de la esclavitud de Egipto y repitió cuando tuvo lugar le liberación de la cautividad de Babilonia (ver Sal 78,60-66).

El retorno del arca capturada por los filisteos pudiera reproducir modelos mesopotámicos, que hacen referencia al retorno de las imágenes de los dioses capturadas en las guerras (cf. Is 46,1). En principio, las afinidades entre la Biblia y las literaturas de los pueblos vecinos no deben llamar la atención, dado que una y otras se mueven dentro del mismo marco geográfico y cultural. La historia de la infancia de Moisés, salvado del agua en una cesta, se inspira en la leyenda de Sargón. Más arriba, al hablar de la batalla de Gabaón (Jos 10), citábamos fuentes asirias (c. II, III, 1). La historia de la ascensión de David al trono ha sido comparada con la apología de Hattusilis de los textos hititas. Algunos autores descubren la influencia de la literatura monárquica egipcia en 1 Re 3 y 8; y así en otros casos.

Con estas sugerencias, escoger alguno de los textos concretos indicados e intentar confirmar lo que aquí se ha dicho sobre ellos.

d) Vocación de Saúl (1 Sm 9,1-10,16)

Es sabido que en la Biblia existe una forma o estructura literaria, que se encuentra reproducida de manera más o menos uniforme en los relatos vocacionales de los distintos dirigentes del pueblo (Moisés, jueces, profetas, apóstoles, etc.)[31]. En dicha estructura literaria se suelen distinguir cinco puntos o momentos principales. Estos cinco momentos son muy perceptibles, por ejemplo, en las vocaciones de Moisés (Ex 3), Gedeón (Jue 6) y María de Nazaret (Lc 1). Así, conservando este orden, compárese: aparición del ángel (vv. 2-6; v. 12; vv. 26-28); turbación (v. 6; vv. 22-23; v. 20); anuncio (vv. 7-10; v. 14; vv. 30-33); objeción (v. 11; vv. 15.17; v. 34); señal-confirmación (3,12; 4,2-9; vv. 16.19-21; vv. 35-37).

Con estos datos, el lector tiene ya los elementos necesarios para comprobar por su cuenta si estos puntos o, por lo menos algunos de ellos se dan en la vocación de Saúl. Con el fin de facilitarle el trabajo,

[31] Cf. el estudio de G. del Olmo, *La vocación del líder en el AT* (Valencia 1973).

le adelanto el siguiente apunte: Dios sale a su encuentro, no en forma de ángel, sino en la persona de Samuel (1 Sm 9,15-17); anuncio (1 Sm 10,1); objeción (1 Sm 9,21); señal-confirmación (1 Sm 10,1-8)[32].

e) Relaciones entre David y los filisteos

Un ejercicio interesante puede ser el de leer 1 Sm 27-29, teniendo en cuenta las consideraciones y conclusiones que estos relatos le merecen a J. A. Soggin cuando dice que David «debía mantener también buenas relaciones con los filisteos, con cuyo permiso había podido ascender al trono. Como ya hemos insinuado, tales relaciones constituían uno de los elementos de la fuerza de David y le permitían una gran capacidad de maniobra: la idea de que el altiplano, sede de una población hostil, estuviese en manos de un vasallo que había dado repetidas muestras de fidelidad debía de ser alentadora para los filisteos, pues les permitía ejercer el poder de hecho, sin dispendio de hombres ni de medios[33]. ¿Qué juicio merece esta lectura que hace Soggin de 1 Sm 27-29?, ¿realmente David subió al trono con el permiso de los filisteos?

f) Crítica textual y crítica literaria

Aunque se trata de una cuestión más especializada, no quiero cerrar este elenco de sugerencias sin hacer una breve referencia al horizonte que se ha abierto, en esta segunda mitad del s. XX, en el estudio de la Biblia en general y, muy especialmente en los libros de Samuel, de la mano de la crítica textual. El interés por esta línea de trabajo cobra fuerza a raíz de los descubrimientos de Qumrán, donde la crítica textual recibe un gran impulso, gracias a la abundancia de manuscritos bíblicos que empiezan a fluir en el mercado científico procedentes de las cuevas del desierto de Judá. De todo el material encontrado, los manuscritos de 1-2 Sm (provenientes principalmente de 1Q y 4Q), representan una de las aportaciones más importantes de Qumrán a la crítica textual del AT. Los manuscritos de Samuel de la cueva cuarta (4Q Sm a, 4Q Sm b, 4Q Sm c), por ejemplo, demuestran que la traducción griega de los LXX no se ha hecho a partir del TM, sino que procede de otro original hebreo distinto. Este descubrimiento, además de aportar un fuerte respaldo a los LXX, evidencia que el TM no era el único referente del texto hebreo del AT, sino que a su lado existían otros arquetipos y familias. Estos hechos y circunstancias han dado lugar a numerosas publicaciones, congresos y conferencias sobre crítica textual, referida al AT en general y, de manera especial, a los libros históricos y

[32] H. C. Schmitt, «Das sogennante vorprophetische Berufungsschema. Zur "geistigen Heimat" des Berufungsformulars von Ex 3,9-12; Jdc 6,11-24 und 1 Sm 9,1-10,16», ZAW 104 (1992) 202-216.

[33] J. A. Soggin, *Nueva Historia de Israel* (Bilbao 1997) 87.

Jeremías. Estas publicaciones no se limitan a estudiar la fidelidad en la transmisión del texto bíblico, sino que estudian también su proceso de formación y sus reelaboraciones redaccionales y editoriales. La crítica textual amplía su zona de influencia hacia el campo de la crítica literaria y se pone a su servicio. Con ayuda de la bibliografía citada en nota, se puede tener una primera iniciación en este apasionante campo de estudio[34].

2. *Bibliografía*

Como en otras ocasiones, esta selección bibliográfica con breves comentarios se centra en trabajos existentes en lenguas españolas, sin olvidar algún estudio de importancia. Para la investigación actual, hay que recurrir a los estudios reseñados a lo largo de la exposición.

a) Introducciones y comentarios

J. Delorme / J. Briend, «Los libros de Samuel», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento. Introducción a la Biblia* II (Barcelona 1981) 309-332. La edición original francesa data de 1973; como ya dijimos, necesita ser actualizada, dadas las innovaciones y cambios que se han producido, sobre todo en el estudio del Pentateuco y de los libros históricos en el último cuarto de siglo. Con todo, es la introducción bíblica más sólida y completa que tenemos actualmente en castellano.

De entre los comentarios españoles y en lenguas españolas, contamos con los siguientes: B. Ubach, *Primer i Segon de Samuel. Versió dels textos originals i comentaris* (Abadía de Montserrat 1952); L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo Testamento* (Biblia Comentada, vol. II; Madrid 1963); F. Buck, *Conquista de Canaán y monarquía* (La Sagrada Escritura, vol. II; Madrid 1968); los tres títulos forman parte de los primeros comentarios generales publicados en lenguas españolas y por españoles en los tiempos modernos, según dijimos; los tres son comentarios sólidos, pero han sufrido el desfase propio del tiempo. Llevan incorporado el texto bíblico. El breve comentario de J. C. Turro, «1-2 Samuel», *Comentario Bíblico San Jerónimo* I (Madrid 1971), también ha sufrido la erosión del tiempo.

[34] En España tenemos un buen especialista en este campo; véase J. Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1993) 412-427; el autor remite además a sus numerosas publicaciones y a los títulos de otros autores como A. Rofé, E. Tov, D. Barthélemy, D.W. Gooding, J. Lust, P.-M. Bogaert, etc.; ver asimismo R. F. Person, «II Kings 24,18-25,30 and Jeremiah 52: A Text-Critical Case Study in the Redaction History of the Deuteronomistic History», ZAW 105 (1993) 174-205.

Es importante el trabajo de A. Caquot / Ph. de Robert, *Les livres de Samuel*, CAT VI (Ginebra 1994); estos dos autores, pertenecientes a la escuela de biblistas protestantes suizos, han hecho de los libros de Samuel uno de sus temas preferidos en sus cursos académicos en el Colegio de Francia y en la Universidad de Estrasburgo, respectivamente. Ph. de Robert eligió además para su tesis doctoral un tema de los libros de Samuel; en la colección «Commentaire de l'Ancien Testament», a la que pertenece este vol. VI, predomina el contenido teológico sobre las cuestiones de crítica histórico-literaria; en estas últimas, los autores adoptan posturas moderadas.

Destinados al gran público son los dos comentarios que siguen, pertenecientes a dos series ya presentadas: L. Alonso Schökel, «1 y 2 Samuel», *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento I. Prosa* (Madrid 1996); A. González Lamadrid, «Libros de Samuel», *Comentario al Antiguo Testamento* I. La Casa de la Biblia (Madrid 1997).

b) Estudios

J. García Trapiello, *La alianza del Señor con el rey David* (Granada 1970); análisis detenido de 2 Sm 7 y de otros textos relacionados con la alianza davídica; G. Auzou, *La danza ante el arca. Estudio de los libros de Samuel*, Actualidad Bíblica 15 (Madrid 1971); estudio maestro en el arte de ayudar al lector a descubrir los valores teológicos de estos libros bíblicos.

P. Gibert, *Los libros de Samuel y de los Reyes*, CB 44 (Estella 1984); útil para conocer la narrativa bíblica, el carácter teológico de estos libros y la naturaleza de la historiografía bíblica en tiempos de la monarquía; A. Caquot, «Samuel (Livres de)», DBS XI (1990/91) 1048-1098, trabajo de síntesis de un especialista; se centra primordialmente en las cuestiones de crítica histórico-literaria.

A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel* (Estella 1993) 95-126; estudio breve y sencillo de todos los cuerpos y bloques historiográficos del AT, incluida Dtr; a los libros de Samuel les corresponden las páginas señaladas; J. L. Sicre, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica* (Estella 1995); dado que el mesianismo está estrechamente relacionado con la monarquía, especialmente la dinastía davídica, cuyos orígenes se contienen en los libros de Samuel, de ahí el interés que tiene la primera parte de esta obra para nuestro tema; A. Wénin, *Samuel, juez y profeta. Lectura narrativa*, CB 89 (Estella 1996); presenta la historia de Samuel según un método de actualidad: el análisis narrativo; J. L. Sicre, *El primer libro de Samuel*. Guía espiritual del AT (Barcelona 1997); el título de la colección, a la que pertenece este libro, indica por sí solo cuál es el carácter de esta obra.

Capítulo IV
LOS LIBROS DE LOS REYES. LA MONARQUÍA

I. LOS LIBROS DE LOS REYES: CUESTIONES DE CRÍTICA LITERARIA

1. Los libros de los Reyes y Dtr

a) Marco redaccional

Juntamente con el libro de los Jueces, 1-2 Reyes son los libros históricos en los que ha quedado más marcada la huella de la teología deuteronomista. También aquí, lo mismo que en Jue, el autor o autores deuteronomistas han vertido su pensamiento teológico a través de un marco redaccional, que se repite de manera uniforme con cada uno de los reyes. Está integrado por una introducción, un juicio de valor sobre cada rey y una conclusión.

Ya a partir de David, Salomón y Jeroboán, nos encontramos con frases estereotipadas sobre la duración de sus respectivos reinados, la sepultura del rey y el nombre del sucesor (1 Re 2,10-12; 11,41-43; 14,19-20). Pero es, sobre todo, desde Roboán cuando el formulario se hace más uniforme. Suena así:

Introducción: «Roboán, hijo de Salomón, subió al trono de Judá. Tenía cuarenta y un años cuando empezó a reinar, y reinó diecisiete años en Jerusalén (...) Su madre se llamaba Naamá, amonita» (1 Re 14,21-22).

Juicio, que puede ser triple: «Hizo lo que es malo a los ojos del Señor». «Hizo lo que es recto a los ojos del Señor, pero no desaparecieron todos los santuarios de provincias, y el pueblo siguió ofreciendo sacrificios y perfumes en ellos» (1 Re 15,11-14; 2 Re 12,3-4; 15,3-4.34-35). «Hizo lo que es recto a los ojos del Se-

ñor enteramente, como lo había hecho David, su padre» (2 Re 18,3; 22,2).

Conclusión: «El resto de los hechos de Roboán, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de los Anales de los reyes de Judá? (...) Durmióse Roboán con sus padres y fue sepultado en la ciudad de David. Le sucedió su hijo Abías» (1 Re 14,29-31).

La introducción consta por tanto del nombre del rey –a veces se nombra también al padre–, duración del reinado y año del reinado del colega del reino vecino (esto hasta la caída de Samaría y desaparición del reino del norte). Puede tener algunas variaciones, según se trate de los reyes del sur o del norte; solamente en el primer caso se da el nombre de la madre y la edad del rey en el momento de subir al trono.

Respecto del juicio, la primera fórmula es la más frecuente y se repite treinta y cuatro veces. Se aplica de manera invariable a todos los reyes del norte, pues el reino del norte se consideraba viciado de raíz, debido al pecado original de Jeroboán, que estableció el culto cismático en los santuarios de Dan y Betel (1 Re 12,26-33). Al pecado de Jeroboán se sumó luego el de Ajab, que introdujo en Israel el culto a Baal, influenciado por su esposa Jezabel, oriunda de Fenicia, o sea, pagana (1 Re 16,31-32; 22,53-54). Aplicada a los reyes del sur, la primera fórmula se refiere al culto yahvista que se daba al Señor en los santuarios de provincias (1 Re 14,23; 15,3; 2 Re 16,4), o también a los usos religiosos introducidos por Ajab (2 Re 8,18.27), así como al culto y sacrificios ofrecidos a los dioses extranjeros (2 Re 21,2ss; 22,21-22). La segunda fórmula se aplica a seis reyes del sur (Asa, Josafat, Joás, Amasías, Azarías y Jotán). Estos seis reyes son alabados, pero no de manera total y absoluta, sino con una restricción: no hicieron desaparecer los santuarios cismáticos de provincias, que estaban prohibidos por la ley del templo uno y único de Jerusalén (Dt 12). La tercera fórmula se aplica solamente a Ezequías y a Josías, los dos reyes reformadores del sur, que reciben la aprobación cabal y completa, porque se ajustaron plenamente al canon o prototipo de su padre David.

La conclusión del formulario remite al libro de los «Hechos de Salomón» (1 Re 11,41) y a los Anales de los reyes de Israel y Anales de los reyes de Judá (1 Re 14,19.29), obras que podía teóricamente consultar todo el que quiera tener una mayor información sobre los reyes respectivos. Los Anales de los reyes de Israel se citan diecisiete veces y los de los reyes de Judá, quince.

En la conclusión se incluyen, asimismo, algunos datos sobre la muerte y sepultura del rey, así como el nombre del sucesor.

b) Balance pesimista

La conclusión final a la que llega el deuteronomista en su análisis de los reyes es claramente negativa. Los diecinueve reyes del norte son condenados todos ellos sin excepción alguna. De los veinte reyes del sur sólo se salvan dos: Ezequías y Josías. Los demás son todos censurados en mayor o menor grado.

A pesar de sus periódicas infidelidades, los jueces mantenían una tónica estable y perseverante, hecha de caídas y arrepentimientos. Además, en el período de los jueces era más bien el pueblo el que pecaba, precisamente porque no obedecía a sus dirigentes (Jue 2,17). En cambio, aquí en la monarquía son los propios reyes los principales responsables y los causantes de la degradación, puesto que pecan ellos y arrastran al pueblo por el mismo camino. A medida que avanza la historia, la situación se va deteriorando cada día más. La acción de los profetas y las reformas de Ezequías y Josías sólo consiguen retrasar la catástrofe, que ya se presiente inminente e inevitable.

Como ya está dicho más arriba, el criterio seguido por el deuteronomista a la hora de enjuiciar a los reyes ha sido tomado del Deuteronomio. El dogma de la unicidad de Dios y la ley de un solo y único santuario han sido los dos grandes principios que el deuteronomista ha tenido presentes en el examen de cada uno de los reyes.

c) Otros elementos redaccionales deuteronomistas

Además del juicio valorativo que acompaña a cada rey, el deuteronomista ha distribuido a lo largo de 1-2 Re toda una serie de discursos, profecías, reflexiones personales y retoques redaccionales, que ponen de relieve la dimensión teológica de los acontecimientos y señalan la dirección y el sentido de la historia. Señalo algunos de ellos por vía de ejemplo.

• Intervención de Salomón

El redactor deuteronomista aprovecha la traslación del arca y la dedicación del templo, fecha muy importante en la historia bíblica (1 Re 6,1), para insertar una larga intervención de Salo-

món, que consta de tres cuerpos: discurso (1 Re 8,14-21), oración (8,22-53) y bendición (8,54-61). Por boca de Salomón, el deuteronomista hace una extensa exposición de las claves y principios teológicos que determinan la marcha de la historia: la presencia de Dios en medio de su pueblo, siempre pronto a cumplir su palabra, a condición de que el pueblo se mantenga también fiel a sus compromisos; la doctrina de un solo y único santuario; el reconocimiento del templo de Jerusalén como santuario nacional para todo Israel, avalado y refrendado por la presencia de los ancianos como representantes de todo el pueblo.

- Respuesta de Dios a Salomón

El oráculo-respuesta de Dios contiene la interpretación deuteronomista de la caída de Jerusalén. Dios había elegido a la ciudad santa como morada de su nombre y se había comprometido para siempre con David y su dinastía. Pero el cumplimiento de las promesas divinas depende de la conducta y comportamiento del pueblo. Como ese comportamiento falló, de ahí que Dios hizo caer el castigo sobre Israel y la ciudad santa (1 Re 9,1-9).

- Profecía de Ajías de Silo (1 Re 11,29-39)

La mayor parte de 1 Re 11 es de la mano del deuteronomista. Una vez más, la concepción deuteronomista de la alianza encuentra su verificación en la división del reino, atribuida al incumplimiento de la ley por parte de Salomón (ver especialmente 1 Re 11,11-13 y 11,31-39).

- Oráculo de Ajías de Silo (1 Re 14,7-16)

De nuevo el deuteronomista vierte su teología a través de las palabras de Ajías de Silo. El abandono del Señor por parte de Jeroboán para culto a otros dioses tendrá como resultado la destrucción, no sólo de la dinastía del propio Jeroboán, sino de todo el reino del norte. La muerte del hijo de Jeroboán es ya señal y presagio de que el castigo por el pecado del rey, anunciado por Ajías, se cumplirá inexorablemente.

- Reflexión teológica sobre Samaría

La caída de Samaría da ocasión al deuteronomista para insertar en su obra uno de los comentarios teológicos deuterono-

mistas más completos (2 Re 17,7-23). En vez de atender a las exhortaciones de los profetas, los reyes del norte, juntamente con el pueblo, a partir del propio Jeroboán, habían abandonado al Señor para irse detrás de los cultos y prácticas cananeas, de ahí que la destrucción de Samaría y la desaparición del reino del norte no son más que la conclusión lógica de las premisas puestas por los israelitas. Una adición posterior incluye al reino del sur (Judá) en la misma reprobación (vv. 19-20).

• Vaticinios sobre la destrucción de Jerusalén y el destierro

Una y otra vez repite el deuteronomista la misma tesis: los reyes, especialmente el impío Manasés, junto con el pueblo, han abandonado al Señor para irse detrás de los dioses extranjeros y seguir las detestables prácticas de los cananeos y sus abominables obras. Por eso Dios va a dejar caer sobre Jerusalén su castigo: la ciudad santa y el pueblo serán destruidos y el pueblo será desterrado a Babilonia (2 Re 20,16-19; 21,11-15; 22,15-20; 23,26-27).

2. *Arquitectura y materiales de 1-2 Re*

Los dos libros de los Reyes, que originariamente eran uno solo, cubren la historia de los reyes de Israel y de Judá, desde la muerte de David (hacia el 970 a.C.) hasta el destierro de Babilonia (año 587 a.C.), o sea, durante aproximadamente cuatro siglos. Se dividen en tres cuerpos bien definidos, aunque un tanto desiguales: a) historia de Salomón (1 Re 1-11); b) historia sincrónica de los reinos divididos, desde la muerte de Salomón hasta la caída de Samaría (1 Re 12-2 Re 17); c) historia del reino de Judá, desde la caída de Samaría hasta el destierro (2 Re 18-25).

a) Historia de Salomón (1 Re 1-11)

Los dos primeros capítulos de la historia de Salomón (1 Re 1-2) son la continuación y el desenlace final de la historia de la sucesión de David (2 Sm 9-20). La sucesión al trono no estaba aún estatuida, dado que la monarquía era una institución recién estrenada en Israel[1]. Posiblemente, no estaba todavía institucio-

[1] A. Alt, «Das Königtum in den Reichen Israel und Juda», VT 1 (1951) 2-22; Alt cree que la monarquía en el sur era hereditaria y en el norte carismática, debido a que Israel era la continuación de la liga de las tribus, mientras que Judá se habría inspirado en el modelo jebuseo.

nalizada la monarquía dinástica, en la que la sucesión debía regirse necesariamente por el derecho de primogenitura. De ahí que, al avecinarse la muerte de David, se formaran para sucederle dos candidaturas con sus correspondientes apoyos: la de Adonías y la de Salomón. Al final, haciendo valer un presunto juramento previo a favor de Salomón, del que en realidad no hay constancia alguna en la historia precedente, fue Salomón el que se alzó con la corona, apoyado por el profeta Natán, por el general Benayas y por Betsabé. La intervención de Betsabé a favor de su hijo Salomón y en contra de Adonías trae a la memoria el recuerdo de Rebeca, que arrebató la bendición a Esaú y se la facilitó a Jacob (Gn 27).

Los nueve capítulos restantes (1 Re 3-11) describen diversos aspectos del reinado de Salomón, que podemos agrupar en torno a estos cuatro epígrafes: Salomón sabio (3,1-5,14), Salomón constructor (5,15-9,25), Salomón comerciante (9,26-10,29), sombras del reinado de Salomón (11). Llama la atención el amplio espacio que el autor concede a la historia de Salomón, sobre todo cuando se la compara con las historias de los demás reyes, que se reducen en muchos casos a unos pocos versículos. Ello puede deberse a las siguientes razones. Primero, el interés por subrayar la importancia del templo de Jerusalén, convertido en el único santuario legítimo por la teología y la legislación deuteronomistas. Segundo, la conveniencia de hacer constar que en Salomón se han cumplido las promesas hechas a David; en este sentido, Salomón ha sido idealizado en la misma línea de su padre. Tercero, el cuidado por dejar entrever el esplendor y la grandeza que hubiese alcanzado Israel si los reyes se hubiesen mantenido fieles a la alianza. En 1 Re 11,41 se remite al lector que quiera saber más sobre el rey a un libro que lleva por título *Historia de Salomón*. Sin duda, este libro ha sido una de las fuentes que el deuteronomista ha tenido a su disposición para componer la sección de 1 Re 3-11; pero a su lado han debido de existir otras, porque estos capítulos presentan indicios de ser el resultado de una largo proceso de elaboración.

b) Historia sincrónica de los dos reinos (1 Re 12-2 Re 17)

A la muerte de Salomón se produce la división del reino o, mejor dicho, se retorna a la situación anterior, cuando Israel y Judá eran reinos autónomos e independientes. De ahí que, a partir de este momento, 1-2 Reyes se convierten en la historia sin-

crónica de los dos reinos, alternando las reseñas de los diecinueve reyes del norte con las de los doce reyes del sur. Además de los datos de cada uno de los reyes, con su correspondiente evaluación, el autor reseña con más o menos amplitud las luchas intestinas entre los dos reinos y las guerras con los pueblos vecinos, especialmente los arameos, los moabitas y los edomitas. Espacio y relevancia muy especial alcanzan los ciclos de Elías y Eliseo. Según esto, merecen atención especial los siguientes puntos y secciones.

- La división del reino (1 Re 12-13)

El deuteronomista interpreta y explica la división del reino como un castigo de Dios por los pecados de Salomón (1 Re 11). En realidad, entre el norte y el sur existían diferencias de orden teológico, político y económico, que venían ya de antiguo. Las tribus del norte estaban enraizadas en las tradiciones mosaicas (el binomio «Moisés-Sinaí»), mientras que las del sur sentían preferencia por las tradiciones davídicas (el binomio «David-Sión»),

A las tribus del norte les parecía que David y Salomón habían introducido en la corte y en el templo de Jerusalén algunos elementos ambiguos, tomados de las monarquías paganas de los pueblos vecinos, los cuales no se ajustaban del todo a la ortodoxia yahvista y al espíritu tradicional. Entendían además que David y Salomón les hablan sometido a presiones fiscales y prestaciones personales, que ellas consideraban desproporcionadas y abusivas (cf. 1 Re 5,27-32; 9,15-21, a pesar de lo que digan 9,22 y 11,28). Tenían la convicción de que se les exigía para los gastos del Estado una contribución superior a la que aportaban las tribus del sur, por lo cual se sentían agraviadas y discriminadas. Cuando Absalón dio el golpe de Estado contra su padre David, uno de los factores que utilizó a su favor y en contra de su padre fue precisamente el descontento de las tribus del norte (cf. 2 Sm 15,1-10; también 19,41-44). Embarcado en grandes obras –la construcción del templo y la reconstrucción de ciudades fuertes, con las correspondientes dotaciones de carros y caballos–, Salomón se vio obligado a aumentar la presión fiscal y la prestación personal de sus súbditos en los trabajos y servicios públicos, con lo cual el descontento de todos, especialmente de las tribus del norte, fue a más. La irritación debió de alcanzar su momento culminante cuando Salomón llegó incluso a ceder a Jirán, rey de Tiro, veinte ciudades del reino del norte a cambio de materiales

y personal técnico para la construcción del templo de Jerusalén (1 Re 9,10-14).

Éstas son algunas de las razones que están detrás de la separación de las tribus del norte a la muerte de Salomón. Al frente del levantamiento se puso Jeroboán, responsable precisamente de las obras públicas durante el reinado de Salomón. No estaba de acuerdo con la política del rey, se indispuso con él y se vio obligado a huir a Egipto para salvar la vida (1 Re 11,26-40). La separación se produjo al grito de: «*¡A tus tiendas, Israel! ¡No queremos nada con el hijo de Jesé!*», el mismo grito rebelde que había pronunciado años atrás el benjaminita Sibá (cf. 2 Sm 20,1; 1 Re 12,16). Juntamente con la rebelión y secesión política, se llevó a cabo el cisma religioso, pues Jeroboán elevó a la categoría de «santuarios reales», como centros oficiales de culto antagónicos del templo de Jerusalén, dos antiguos lugares santos cargados de historia y de teología, Dan y Betel, situados en la frontera norte y sur respectivamente del nuevo reino (1 Re 12-13).

- El ciclo de Elías (1 Re 17-2 Re 1)

Elías entra en escena sin previo aviso y desaparece sin dejar rastro. El ciclo de Elías no es, por tanto, una biografía completa del profeta, sino que está formado por una serie de episodios sueltos, la mayor parte de los cuales se encuadran dentro del marco de una larga sequía que dura tres años (1 Re 17-18). Son éstos: Elías en el torrente Querit, donde se alimenta milagrosamente (17,1-6); Elías en Fenicia, donde multiplica los alimentos y resucita el hijo de la viuda de Sarepta (17,7-24); Elías va al encuentro de Ajab (18,1-19); juicio de Dios sobre el monte Carmelo, donde Elías se enfrenta él solo contra 450 profetas de Baal (18,20-40); fin de la sequía (18,41-46). El exterminio de los profetas de Baal provocó las iras de Jezabel contra Elías, el cual se vio obligado a huir al desierto de Berseba, donde recibe fuerzas de lo alto para continuar su huida-peregrinación hasta Horeb, el monte de Dios. Aquí, cual nuevo Moisés (cf. Ex 33,18-23; 34,5-8), le es dado ver y experimentar la presencia del Señor, que le conforta para seguir luchando por el yahvismo, a la vez que le ordena ungir como reyes a Jazael de Damasco y a Jehú de Israel y como profeta y sucesor suyo a Eliseo (1 Re 19).

Integran el ciclo de Elías otros dos episodios más: la denuncia y la condena de Ajab y Jezabel por el asesinato cometido

en la persona de Nabot (1 Re 21) y el anuncio de la muerte de Ocozías, hijo de Ajab, por buscar la curación en los dioses paganos y no en el Dios de Israel (2 Re 1). 1 Re 21 reproduce un paradigma literario, social y teológico, que se repite en más ocasiones, por ejemplo, en la historia de David (2 Sm 12). Es la denuncia profética contra el despotismo de los reyes y la proclamación de los derechos de los ciudadanos a la propiedad y a la vida. Por pobre que sea, todo hombre tiene derechos inviolables, ya que es imagen de Dios. Todos estos episodios, aunque aislados entre sí, forman un conjunto unitario, porque se desarrollan dentro del mismo marco histórico y geográfico y, sobre todo, dentro del mismo marco teológico. Desde el punto de vista geográfico, la mayor parte de los episodios se sitúan en la frontera entre Israel y Fenicia (monte Carmelo, por ejemplo), y algunos dentro de Fenicia misma. El marco histórico lo forman los reinados de Ajab y Ocozías, sucesores de Omrí y pertenecientes a la misma dinastía que él.

Omrí fue seguramente el rey más relevante e influyente del reino de Israel. Reinó seis años en Tirsa, al cabo de los cuales compró la colina de Samaría, construyó sobre ella la capital y trasladó allí la corte, proporcionando con ello al reino del norte una capitalidad indiscutible y una estabilidad dinástica que duraría cuarenta años largos. Tanto es así que los textos asirios conocían el reino del norte como la «casa de Omrí». El cambio de la capital de Tirsa a Samaría no se hizo sólo por motivos estratégicos, sino, sobre todo, por razones de orden político. Samaría mira hacia el Mediterráneo y hacia Fenicia, y hacia allá se va a orientar a partir de este momento la política de Omrí y sus sucesores. Así lo demuestra el matrimonio de Ajab, hijo de Omrí, con Jezabel, hija del rey-sacerdote de Sidón (1 Re 16,31).

La política profenicia supuso para Israel ventajas políticas y económicas importantes, pues encontró en los reyes de Fenicia firmes aliados frente a la hostilidad de los arameos de Damasco y pudo además comercializar sus productos a través de los puertos del Mediterráneo. Pero fue nefasta desde el punto de vista moral y religioso. La seducción que los dioses y los cultos paganos extranjeros ejercían habitualmente sobre los israelitas se vio ahora incrementada y favorecida desde la corte. Jezabel, la esposa de Ajab, no sólo practicaba personalmente el baalismo, sino que hizo levantar en Samaría un templo en honor de Baal y se convirtió en una militante activa de la religión pagana,

arrastrando detrás de sí una buena parte del pueblo, incluso al propio rey. Al menos, ésta es la versión del deuteronomista (1 Re 16,31-33). La ofensiva paganizante de Jezabel provocó la reacción de los auténticos yahvistas. El texto bíblico habla de siete mil israelitas que no doblaron las rodillas ante Baal (1 Re 19,18). Al frente de la resistencia, como intrépido y valeroso campeón, se puso Elías, símbolo de la lucha en favor del yahvismo frente a la idolatría. La personalidad teológica de Elías encuentra expresión viva y plástica en el desafío y duelo dramático, que tiene lugar *sobre el monte Carmelo entre el profeta de Yahvé y los cua*trocientos cincuenta profetas de Baal (cf. 1 Re 18,20-40).

- El ciclo de Eliseo (2 Re 2-13)

Aunque ya había sido llamado para el ministerio profético por Elías en 1 Re 19,19-21, sin embargo Eliseo no entra en acción hasta 2 Re 2, coincidiendo con la asunción o rapto de su maestro, que le deja como herencia, al desaparecer, dos tercios de su espíritu, o sea, la parte correspondiente a los primogénitos (2 Re 2,1-18). Los relatos del ciclo de Eliseo, entreverados con otros hechos en 2 Re 2-13, describen la actuación del profeta en dos áreas principales: la política y la taumatúrgica. Entre sus actuaciones políticas, se cuentan la expedición contra Moab (2 Re 3), las guerras arameas y la unción de Jehú como rey (6,8-9,13). Sus milagros, una docena de ellos, se encuentran en 2 Re 2,19-25 y en 2 Re 4,1-6,23; incluso después de muerto, realiza un milagro (2 Re 13,14-21). Algunos de estos milagros se parecen a los de Elías, por ejemplo, la multiplicación del aceite y de los panes (2 Re 4,1-7.42-44) o la resurrección del hijo de la sunamita (2 Re 4,8-37). Estos primeros tienen mayor entidad y más calado teológico. Se cuentan otros, que son mas populares y pintorescos, como el saneamiento de una fuente, la maldición pronunciada sobre unos niños, castigados a morir en las garras de dos osos (2 Re 2,19-25), la desintoxicación de la olla envenenada, la curación de Naamán el sirio, el hacha perdida y hallada (2 Re 4,38-6,7). Estos últimos han sido bautizados como «florecillas franciscanas» de Eliseo.

En el aspecto político, las intervenciones y la influencia de Eliseo, tanto en el ámbito nacional como en el internacional, fueron más y de mayor alcance que las del propio Elías. Desempeñó un papel importante en la entronización de Jehú y su dinastía, llevada a cabo sobre las cenizas y el exterminio de la dinastía

de Omrí, cumpliéndose de esta manera la maldición pronunciada por Elías contra Ajab y Jezabel (2 Re 9-10). Además se convirtió en el paladín nacional en la lucha contra los moabitas (2 Re 3) y, sobre todo, contra los arameos de Damasco (2 Re 6-7). Fue el alma de la resistencia patriótica, cuando Israel tuvo que sufrir reveses militares, hasta el punto que el rey Joás, al visitarlo en su lecho de muerte, pudo llamarlo: «¡Padre mío, padre mío; carro y auriga de Israel!» (2 Re 13,14). La influencia política de Eliseo desbordó las fronteras de Israel. Lo encontramos actuando *en Damasco, la capital de los arameos, enemigos tradiciona*les de Israel, donde preconiza a Jazael como rey (2 Re 8,7-15).

Si bien no alcanzan la fuerza, ni revisten los rasgos dramáticos de Elías, la defensa del yahvismo y la lucha contra el baalismo siguen siendo, también en el caso de Eliseo, el motivo principal de su vida y la razón primordial de su misión, junto con el ejercicio de la misericordia y asistencia social a los necesitados, así como la defensa de los derechos de los pobres. Elías y *Eliseo coinciden con el momento de transición entre el profe*tismo colectivo de carácter extático y el profetismo canónico, en el que hacen acto de presencia los llamados profetas escritores o clásicos. Tanto Elías como, sobre todo, Eliseo pertenecen todavía a las asociaciones o fraternidades proféticas, presididas por un maestro, a quien trataban de «señor» (2 Re 6,5) o de «padre» (2 Re 6,21; 8,9; 13,14). Poco después de la muerte de Eliseo dejan ya oír su voz en el reino del norte Amós y Oseas, los primeros profetas escritores o clásicos, a los que acompañan en el reino del sur Isaías y Miqueas.

c) Historia del reino de Judá (2 Re 18-25)

La tercera parte de 1-2 Re cubre la historia del reino del sur (Judá), cuando ya se quedó solo, una vez que el reino del norte cayó en manos de Sargón II y se convirtió en una provincia del imperio asirio. Son 135 años de historia, el espacio de tiempo que se extiende entre la caída de Samaría (722 a.C.) y la destrucción de Jerusalén junto con el destierro a Babilonia (587 a.C). Si se exceptúan Ezequías y Josías, que llevan a cabo sendas reformas religiosas, las cuales les valen el aplauso y el juicio favorable del autor deuteronomista, los demás reyes, todos ellos, dejan mucho que desear, especialmente el trío Manasés-Amón-Joaquín, calificados tradicionalmente de reyes impíos. El reino de Judá camina hacia una ruina segura que ya se presiente pró-

xima. La ruina de Judá, ¿será el punto final de la historia del pueblo elegido? La destrucción de Jerusalén y el destierro, ¿serán la última palabra en esta historia? Parece que no, a juzgar por los últimos versículos con que termina 2 Re 25,27-30, que hablan de la rehabilitación de Jeconías, liberado de la cárcel y admitido a compartir la mesa con el rey de Babilonia.

• Ezequías

Los cc. 18-20 de 2 Re, dedicados al reinado de Ezequías, se encuentran reproducidos con algunas variantes en Is 36-39. Ello se debe sin duda a que Isaías es el mentor de Ezequías. Posiblemente, existió una colección de tradiciones, referentes a las actuaciones de Ezequías e Isaías, que sirvió de fuente, tanto para el autor deuteronomista que compuso la historia de Ezequías en 2 Re 18-20, como para los discípulos de Isaías, que editaron la vida, predicación y actuación de su maestro en Is 1-39.

La historia del reinado de Ezequías se abre y se cierra con el consabido formulario de rigor que se aplica a todos los reyes, con la particularidad de que la evaluación que recibe Ezequías es extraordinariamente positiva, debido a su fidelidad a la ley y a la reforma religiosa que llevó a cabo (2 Re 18,1-8 y 20,20-21). El cuerpo de la sección lo componen las siguientes piezas: evocación de la caída de Samaría (18,9-12); descripción por duplicado e incluso por triplicado, en algunos casos, de la invasión de Senaquerib, con la subsiguiente liberación de Jerusalén (18,13-16 y 18,17-19,37); enfermedad y curación de Ezequías (20,91-11); embajada del rey de Babilonia (20,12-19).

Donde hay un rey como Ezequías que confía en Dios, que ora, que es fiel a la alianza, que se deja guiar por la palabra de los profetas y lleva a cabo una reforma religiosa, el éxito está asegurado; necesariamente tiene que atraer las bendiciones del Cielo sobre sí mismo, sobre su casa y sobre su pueblo. Ésta es la teología que preside y determina las actuaciones y los acontecimientos del reinado de Ezequías.

Pero no todo ha sido positivo en el proceder de Ezequías. La buena acogida que otorga a la embajada de Babilonia deja entrever que no se fía totalmente de Dios, sino que pone también la esperanza en las alianzas políticas y en los efectivos humanos. De ahí que incluso a Ezequías se le anuncia y se le amenaza con el saqueo de Jerusalén y la deportación de la nobleza

a Babilonia (2 Re 20,16-19). En cualquier caso, la relevancia de las figuras de Josías y Ezequiel merece que les dediquemos unas líneas.

• Josías

De todos los reyes, el que recibe una calificación más elogiosa y laudatoria es Josías: «Ni antes ni después hubo un rey como él, que se convirtiera al Señor con todo el corazón, con toda el alma y con todas sus fuerzas, conforme en todo con la ley de Moisés» (2 Re 23,25). Todas estas cualificaciones, que configuran el perfil de Josías, se corresponden exactamente con las características que debe reunir el yahvista perfecto, según la teología deuteronomista (Dt 6,5). Josías es la encarnación del ideal deuteronomista, es el deuteronomista perfecto. Son varias las razones que están detrás de estos elogios tan encendidos. En primer lugar, durante el reinado de Josías tiene lugar en el templo de Jerusalén, real o supuestamente, el descubrimiento del libro de la ley, libro que, según todos los indicios, debe ser identificado con el Deuteronomio en una de sus primeras ediciones (2 Re 22). Después, dicho libro se convierte en el código o programa de una reforma de gran alcance, en la que Josías estaba embarcado por aquel entonces (2 Re 23). Finalmente, según dije más arriba, es muy posible que la primera edición de Dtr haya sido compuesta en este momento, con el fin precisamente de animar, apoyar y potenciar la reforma protagonizada por el pío rey Josías.

Como se ve, el rey Josías está rodeado de Deuteronomio y deuteronomistas por todas partes. No debe extrañar por tanto que los teólogos y maestros espirituales deuteronomistas hayan querido hacer del rey reformador el prototipo de su teología y espiritualidad. Pero la situación había llegado a tal grado de deterioro, que ni siquiera el pío rey Josías y su reforma fueron capaces de aplacar la ira de Dios: «El Señor no aplacó su furor contra Judá, a causa de las maldades con que lo había irritado Manasés. El Señor dijo: También a Judá lo expulsaré de mi presencia, como hice con Israel; repudiaré a Jerusalén, mi ciudad elegida, juntamente con el templo en el que había determinado establecer mi presencia» (2 Re 23,26-27). La misma muerte prematura y trágica de Josías a manos del faraón Necao en Meguiddó es ya presagio y preludio de la catástrofe que se avecina.

3. *Proceso de formación*

Al hilo del análisis de los materiales de 1-2 Re que acabo de hacer, han ido apareciendo también apuntes y datos sobre su proceso de formación. A este punto quiero referirme ahora de manera directa y expresa.

a) Historia de Salomón

Respecto de la historia de Salomón, la mayor parte de los autores creen que el deuteronomista no ha partido de cero, sino que ha trabajado sobre una historia anterior. Ahora bien, a la hora de tratar de reconstruir esa historia pre-deuteronomista, la cuestión se presenta difícil, prestándose a las más variadas hipótesis. Unos creen que debía estar en la línea de los panegíricos y novelas cortas de los faraones egipcios, en las que una divinidad promete en sueños a un príncipe un reinado futuro glorioso. El ejemplo más conocido es el de la «estela del sueño» de Tutmosis IV, junto a la gran esfinge de Guizeh[2]. De hecho, 1 Re 3,4-15 habla del sueño de Salomón en el santuario de Gabaón. Otros se orientan en dirección de Mesopotamia y creen encontrar afinidades entre la historia de Salomón y los modelos asirios.

J. van Seters, en su línea de siempre, cree que la historia del reinado de Salomón ha sido elaborada por el propio autor deuteronomista a partir de escaso material preexistente. Su propósito primordial es presentar el reinado de Salomón como el cumplimiento de las promesas hechas por Dios a David: una dinastía sólida permanente y la construcción de un templo en honor de Yahvé (2 Sm 1-17). La historia de Salomón señalaría, a su vez, la culminación de uno de los temas preferidos del Deuteronomio: la elección de un lugar por parte del Señor para establecer en él su morada permanente. Este tema integra y anuda en torno al templo de Jerusalén las tradiciones mosaicas y las davídicas.

b) Las historias de los demás reyes

En cuanto a los demás reyes de Israel y de Judá, la práctica totalidad de los críticos creen que el autor o autores deuteronomistas han trabajado sobre datos anteriores, la mayor parte de

[2] Cf. F. J. Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento* (Barcelona 1996) 174.

los cuales proceden más o menos directamente de los archivos de la corte. Los pareceres son muy plurales a la hora de precisar la calidad y la cantidad de esos datos. Es decir, a la hora de precisar su valor histórico y determinar hasta dónde llegan los materiales recibidos y dónde empieza la redacción deuteronomista. Algunos críticos piensan que los materiales predeuteronómicos estaban ya reunidos e integrados en una obra escrita, cuya composición se remontaría a los días de Ezequías o incluso de Josafat. La mayor parte de los autores, sin embargo, no se atreven a afirmar la existencia de una edición predeuteronomista del libro de los Reyes y, menos aún, a intentar reconstruirlo.

c) Material profético y redacciones deuteronomistas

Además de los materiales procedentes directa o indirectamente de los archivos de la corte, los libros de los Reyes contienen un abundante material profético, entre el cual sobresalen los ciclos de Elías y Eliseo. También aquí algunos autores han defendido la existencia de una compilación en la que, según ellos, se encontraban integrados los materiales proféticos –desde Samuel a Eliseo– en los días de Jehú, fecha en que se habría llevado a cabo dicha compilación. Naturalmente, no todos comparten esta tesis. Son varios los estudiosos que asignan a los materiales proféticos fechas tardías, incluso posdeuteronomistas. Y no falta algún autor que cataloga los relatos de Elías, Eliseo y el profeta anónimo de 1 Re 13 entre las historias noveladas ejemplares, al estilo de algunas vidas de los antiguos santorales populares cristianos[3].

Por lo que se refiere a las distintas redacciones deuteronomistas de los libros de los Reyes, puede verse lo dicho sobre la historia deuteronomista en c. I, II, 4, al hablar sobre la hipótesis de una o más ediciones de Dtr.

II. LOS LIBROS DE LOS REYES Y LA HISTORIA

1-2 Re cubre el espacio de tiempo que va desde la entronización de Salomón (hacia el 970 a.C.) hasta la rehabilitación de Jeconías en su destierro de Babilonia (año 562 a.C.), unos 400

[3] T. Römer / A. de Pury, «L'historiographie deutéromiste: Histoire de la recherche et enjeux du débat», en A. de Pury / T. Römer / J.-D. Dacchi (eds.), *op. cit.* 109-114.

años en total. Se trata de una de las etapas más importantes de la historia de Israel tanto desde el punto de vista político como institucional y literario.

1. Realidad política

Como realidad política, Israel alcanza la categoría de estado autónomo e independiente, que entra en juego con personalidad propia en el concierto de fuerzas del Próximo Oriente Antiguo. Llevada de su fervor épico y religioso, la Biblia atribuye a las monarquías de David y Salomón el rango de pequeño imperio, con amplios dominios territoriales, al que están sometidos en calidad de vasallos los reinos limítrofes del entorno. Prueba de la relevancia política de Israel es el matrimonio de Salomón con una hija del faraón de Egipto (1 Re 3,1). El lenguaje exuberante y entusiasta de la Biblia contrasta en este momento de la historia de Israel con el silencio total y absoluto de los textos extrabíblicos. En ninguno de los numerosos documentos contemporáneos de los pueblos vecinos ha aparecido ninguna referencia, ni explícita ni implícita, a los nombres de David y Salomón, así como tampoco a su actuación en cuanto reyes.

a) Los pueblos vecinos en el texto bíblico

Con 1-2 Re se produce un hecho nuevo en el panorama de la historia de Israel. Mientras los libros de Josué, Jueces, 1-2 Samuel solamente se movían en el ámbito particular de Israel y de los pueblos limítrofes, al margen de la historia universal, a partir de 1-2 Re se amplía el horizonte y entran en escena los grandes imperios del Oriente Antiguo, que son citados expresamente por el texto bíblico. Y a la inversa, el nombre de Israel y sus reyes aparecen citados en los anales, inscripciones y documentos de las grandes potencias de Mesopotamia y Egipto.

1-2 Re cita a tres reyes asirios, Teglatfalasar, Salmanasar y Senaquerib (2 Re 16,7.10; 18,9; 18,13-19,37). Salmanasar V fue, según la Biblia, el conquistador de Samaría; según los documentos asirios, Samaría fue conquistada por Sargón II, sucesor de Salmanasar. Senaquerib, por su parte, conquistó varias ciudades de Judá y puso asedio a Jerusalén. 1-2 Re cita también tres reyes babilonios: Merodac Baladán, Nabucodonosor y Evil Merodac (2 Re 20,12; 24,1-25,7; 25,27). Nabucodonosor es el más conocido, porque fue el que destruyó el templo y la ciudad de Je-

rusalén, llevando a sus habitantes al destierro. Además, 1-2 Re cita a tres faraones egipcios: Sosac, So y Necao (1 Re 11,40; 14,25; 2 Re 17,4; 23,29.34). Sosac es el primer faraón nombrado expresamente en la Biblia y fue el que acogió a Jeroboán, huido de Salomón. En una de sus campañas por Palestina venció a Roboán, que se vio obligado a entregarle los tesoros del templo y del palacio. Necao fue el faraón que dio muerte al pío rey Josías en Meguiddó. Finalmente, 1-2 Re son también testigos de la independencia y predominio del reino arameo de Damasco que, tras la muerte de Salomón, se convierte en la fuerza dominante de la franja siro-palestina y llega a ser, bajo Benadad II y Jazael, el principal enemigo de Israel y de Judá, para convertirse más tarde en su aliado ocasional ante la amenaza del imperio asirio.

b) Israel y Judá en los documentos extrabíblicos

Los documentos extrabíblicos, que testimonian la existencia y presencia de Israel y de Judá en el escenario político del Próximo Oriente Antiguo, empiezan unos cuantos decenios después de la muerte de Salomón. Entresacamos, por vía de ejemplo, algunos de los más significativos, clasificados cronológicamente[4].

Año 853: inscripción asiria que habla de Ajab, rey de Israel. Se trata de una inscripción que describe la campaña de Salmanasar III contra una coalición de reyes siro-palestinos, acaudillados por Adadezer de Damasco, entre los cuales figura Ajab de Israel. La coalición siro-palestina fue derrotada por el rey de Asiria en Qarqar del río Orontes en el año 853 a.C.

Años 852-842: inscripción de Mesá, rey de Moab. Grabada en una estela de basalto negro de 1,10 m. de altura por 0,60 m. de anchura, la inscripción de Mesa consta de 34 líneas, en las que se habla de las relaciones entre Moab e Israel. Se menciona expresamente a Omrí, rey de Israel, y también a las gentes de Gad, que llevaban viviendo desde hacía largo tiempo en Trans-

[4] Los documentos que se citan a continuación pueden verse en J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near East Texts* (Princeton, New Jersey 1950; [3]1969); hay una selección de textos en lengua castellana, J. B. Pritchard / J. A. García Larraya (eds.), *La sabiduría del Antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones* (Barcelona 1966); es muy cómoda y muy útil la colección dirigida por J. Briend, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, DEB 4 (Estella 1982); en este utilísimo cuaderno la mayoría de los textos ha sido traducida de los originales a nuestra lengua.

jordania. Los hechos que se refieren en la inscripción de Mesa, encontrada en 1868 en Moab por un misionero alemán y conservada actualmente en el museo del Louvre, se sitúan en términos generales entre los años indicados.

Años 852-841: inscripción de Tel Dan. Entre los años 1993-4 fueron descubiertos en Tel Dan tres fragmentos de una inscripción aramea de trece líneas, grabadas en una estela, erigida probablemente en honor de Jazael, rey de Damasco. En ella se lee, entre otras cosas, lo siguiente: «Yo maté a Jorán, hijo de Ajab, rey de Israel, y maté a Ocozías, hijo de Jorán, rey de la casa de David». A continuación, en una parte más incompleta de la estela, se habla de Jehú, el nuevo rey de Israel. Se trata de un relato paralelo a 2 Re 9,14-29, coincidente a su vez con Os 1,4-5, con la diferencia de que lo que la estela atribuye a Jazael, los textos bíblicos se lo adjudican a Jehú, rey de Israel[5].

Año 841: tributo de Jehú, rey de Israel. Del tributo pagado por Jehú a Salmanasar III se conserva en los documentos asirios un doble testimonio. Uno es un texto escrito y el otro es un grabado esculpido en piedra, en el que aparece el propio Jehú o un embajador suyo, postrado rostro en tierra ante el rey de Asiria, con la siguiente inscripción explicativa: «Tributo de Jehú, hijo de Omrí: recibí de él plata, oro, un cuenco de oro, un recipiente de oro, copas de oro, cubos de oro, estaño, un bastón para la mano del rey y otros objetos de madera».

Año 738: tributo de Menajén. El rey de Israel figura en una lista de reyes que pagan tributo a Teglatfalasar III de Asiria. Este documento asirio coincide con 2 Re 15,19-20, que habla del mismo tributo, especificando además los metales y los objetos que lo componían. Tanto la referida lista, grabada en una estela, como los anales asirios, colocan el pago del tributo en el año octavo del reinado de Teglatfalasar III.

Año 722: caída de Samaría. La Biblia (2 Re 17,5-6; 18,9-11) y la llamada crónica babilónica atribuyen la conquista de Samaría a Salmanesar V (año 722 a.C.). En cambio, en la inscripción de los fastos es Sargón II quien se atribuye a sí mismo el asedio y la conquista de la ciudad (año 721 a.C.): «Sitié y conquisté la ciudad de Samaría; me llevé como botín 27.290 habitantes de

[5] Cf. J. González Echegaray, «Situación política de Israel en el s. VIII», en S. Ausín (ed.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del reino de Israel en el s. VIII a.C.* (Estella 1997) 22-23.

ella. Reuní 50 carros de entre ellos, e hice trabajar al resto en su oficio...». Se han propuesto distintas soluciones al problema que plantean estos datos contradictorios entre sí. Algunos autores piensan que hubo una doble conquista de Samaría. Otros creen que Samaría se rindió a los asirios o fue conquistada por ellos hasta cuatro veces sucesivas, todas ellas en torno al 720 a.C. Son muchos, sin embargo, los que siguen manteniendo la existencia de una sola conquista llevada a cabo por Salmanasar V el año 722, conquista que luego se atribuyó a sí mismo Sargón II, cuando éste subió al trono en 722/721 a.C.[6]

Año 701: campaña de Senaquerib contra Judá. El advenimiento de Senaquerib al trono en el año 704 a.C. fue recibido con una sublevación muy generalizada en casi todos los puntos del imperio. Ello le obligó a organizar campañas de castigo, con el fin de recuperar el dominio y la autoridad perdidos. Entre los sublevados figuraba como elemento muy activo Ezequías, rey de Jerusalén, el cual, como todos los demás, conoció la visita o visitas justicieras del emperador de Asiria, según lo recogen los anales asirios de Senaquerib: «En cuanto a Ezequías, rey de Judá, que no se había sometido a mi yugo, asedié y conquisté 46 de sus ciudades fuertes amuralladas y otras muchas ciudades pequeñas de sus alrededores, por medio de rampas de aproximación, ataques con arietes, combates de infantería, minas, brechas y obras de zapa. Hice salir de su interior y conté como botín 2.150 personas entre jóvenes y viejos, hombres y mujeres, junto con un sinfín de caballos, mulos, asnos, camellos, bueyes y ganado menor. A él lo encerré en el interior de Jerusalén, su ciudad real, como a un pájaro enjaulado. Levanté un muro en torno a él y a todo el que osase cruzar sus puertas se lo hacía pagar caro. Saqueé las ciudades conquistadas y se las entregué a Mitinti, rey de Asdod; a Padi, rey de Ecrón; y a Silibel, rey de Gaza. O sea, reduje su territorio y además le exigí, sobre el tributo que ya venía aportando, un impuesto nuevo a título de vasallaje, pagadero anualmente. El citado Ezequías quedó abrumado bajo el esplendor de mi majestad. Me envió a Nínive, mi ciudad real, los Urbi y sus soldados de élite, desertores del cuerpo de guardia de su residencia real de Jerusalén, junto con 30 talentos de oro, 800 de plata, piedras preciosas, antimonio, cornalina, lechos y sillones de marfil, pieles y colmillos de elefantes,

[6] Puede verse *Bib* 72 (1991) 181, donde se analiza más detalladamente la cuestión y se dan los nombres de unos y otros autores.

ébano, boj, toda suerte de tesoros y objetos preciosos, así como sus hijas y concubinas, cantores y cantoras. Me envió asimismo mensajeros para presentar el tributo y rendir acto de obediencia y pleitesía»[7]. Esta inscripción de los anales de Senaquerib coincide básicamente con los datos que ofrecen 2 Re 18-20 e Is 36-39 sobre la campaña del rey de Asiria contra Judá y Jerusalén. Lo mismo que ocurría más arriba con el tributo de Jehú, también aquí tenemos, además del texto escrito del Prisma, las imágenes de los célebres bajorrelieves descubiertos en el palacio imperial de Nínive, que se conservan actualmente en el Museo Británico de Londres. En ellos se escenifica sobre paneles de piedra la conquista de Laquís, una de las 46 ciudades de Judá citadas en los anales. Las excavaciones llevadas a cabo en Laquís, han confirmado de manera sorprendente las escenas y las imágenes, que los bajorrelieves ofrecen de la ciudad con sus murallas, torres y puertas, así como la forma y estrategia con que se llevó a efecto la conquista (ver IEB 1, c. II, IV, 1b; 3p).

Año 701: inscripción del túnel de Siloé. Al ver que Senaquerib y su ejército iban avanzando por Fenicia y Filistea camino de Judá, Ezequías se apresuró a fortificar la capital Jerusalén, consolidando las murallas y las torres y asegurando el abastecimiento de agua por medio de un canal o túnel, que hizo excavar bajo la colina del Ofel. Dicho túnel ha sido descubierto por los arqueólogos de nuestros días, junto con una inscripción grabada en una lápida de piedra, que conmemora el encuentro de las dos brigadas de picadores que excavaron el canal. Empezaron a trabajar cada una por un lado y, al encontrarse en el medio, lo celebraron y dejaron grabada el acta de la celebración en la lápida. Fue encontrada en 1880. Actualmente se conserva en el museo de antigüedades de Estambul. He aquí el texto: «...la perforación. Ésta fue la historia de la perforación. Mientras los picadores blandían sus picos unos hacia otros y cuando sólo quedaban tres codos por perforar, se oyó la voz de los obreros que se llamaban unos a otros, ya que a través de la roca se oía una resonancia que cruzaba en ambas direcciones. El día de la perforación, los picadores golpearon uno contra otro, pico contra pico. Y las aguas empezaron a correr desde la fuente hasta la alberca del final en un tra-

[7] Tomado de los anales inscritos en el célebre Prisma de Senaquerib, cf. J. Briend, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, DEB 4 (Estella 1982) n. 39.

yecto de mil doscientos codos, siendo de cien codos la altura del techo del túnel por encima de la cabeza de los picadores»[8].

c) Cuadro cronológico de los reyes de Israel y de Judá

Gracias a los datos que ofrecen 1-2 Re, complementados con los que proporcionan los documentos extrabíblicos, podemos establecer el siguiente cuadro aproximado de la cronología de los reyes de Israel y de Judá:

Reyes de Judá (años a.C.)		*Reyes de Israel (años a.C.)*	
Roboan	931-914	*Jeroboán	931-910
Abías	914-911		
Asa	911-870	Nadab	910-909
Josafat	870-848	Ajab	874-853
Ocozías	853-852		
Jorán	848-841	Jorán	852-841
Ocozías	841	*Jehú	841-813
Atalía	841-835		
Joás	835-796	Joacaz	813-797
Amasías	796-767	Joás	797-782
Jeroboán II	782-753		
Azarías / Ozías	767-739	Zacarías	753
Jotán	739-734	*Pecaj	740-731
Acaz	734-727	*Oseas	731-722
Ezequías	727-698		
Manasés	698-643		
Amón	643-640		
Josías	640-609		
Joacaz	609		
Joaquín	609-598		
Jeconías	598-597		
Sedecías	597-587/6		

* Indica los cambios de dinastía en el reino del norte.

[8] *Ibid.* n.38.

En 209 años de existencia Israel tuvo 19 reyes, pertenecientes a nueve dinastías; de ellos, siete murieron asesinados y uno se suicidó. En 344 años de historia, Judá sólo tuvo 20 reyes, todos ellos de la misma dinastía, la casa de David. A. Alt explica la distinta ideología monárquica de los reinos del norte y del sur a partir de sus distintos orígenes. Según Alt, la monarquía del norte era la continuación de la liga tribal, donde los dirigentes no eran jefes institucionales sino líderes carismáticos, es decir, «elegidos por Dios» (generalmente a través de un profeta) y «aclamados por el pueblo» (ver la elección y aclamación de Saúl en 1 Sm 10,24). En cambio, el reino del sur estaba calcado de las ciudades-estado cananeas, de carácter institucional y dinástico. Al morir el rey le sucede automáticamente su hijo o el descendiente más cercano. Sugerente en sí misma, la tesis de Alt encuentra muchas dificultades, de ahí que no haya logrado imponerse en el mundo bíblico. Calcada sobre los modelos monárquicos de los pueblos vecinos, la monarquía nació en Israel con carácter hereditario. Las mismas tribus del norte mantenían, al menos en teoría, este principio[9].

2. *La vida institucional*

Desde el punto de vista institucional, 1-2 Re asisten al desarrollo y consolidación de la monarquía, con las correspondientes instituciones civiles, militares y religiosas que lleva consigo. Entre las instituciones civiles, ocupan lugar importante la burocracia de la corte y la administración del Estado. Entre las instituciones religiosas destaca el templo, junto con el personal sagrado (sacerdotes y levitas) y las fiestas litúrgicas (ver IEB 1, c. V, III-IV).

3. *Perspectiva literaria*

Desde el punto de vista literario, durante el período de la monarquía ven la luz las primeras producciones literarias de cierta envergadura del AT y también los primeros libros. Tradicionalmente, se ha venido creyendo que a la sombra del palacio real y del templo debió de nacer algún centro académico, en el que se educaba la familia real y demás personal político y técnico, que compartía la responsabilidad de gobierno y la administración del

[9] Cf. A. Alt, *op. cit.;* J. L. Sicre, *De David al Mesías* (Estella 1995) 37-38.

Estado (legaciones y representaciones diplomáticas, funcionarios, recaudadores, archiveros...). De estos centros o escuelas de escribas, al estilo de las egipcias, habrían salido los autores que dieron forma literaria y pusieron por escrito las primeras producciones del AT, por ejemplo, las historias yahvista y elohísta, la historia de la sucesión de David, los primeros salmos, las primeras colecciones de proverbios, las primeras colecciones de leyes, etc.

Hasta los años setenta de nuestro siglo, se profesaba en el mundo bíblico, casi como un axioma, la convicción de que las primeras producciones literarias, especialmente en el campo de la historiografía, habían hecho su aparición en Israel, coincidiendo con el nacimiento de la monarquía, durante los reinados de David y Salomón, calificados como el tiempo de la «primera ilustración». En este supuesto, tendríamos por tanto que, medio milenio antes de que Grecia conociese un Herodoto (mediados del s. V a.C.), Israel escribía ya obras de alta cualificación histórica. Esta convicción de la ciencia bíblica tradicional la compartían no pocos orientalistas y estudiosos del mundo clásico, por ejemplo Eduard Meyer (1855-1930), que se entusiasmaba en presencia de la temprana historiografía bíblica, especialmente ante la historia de la sucesión de David, calificada por él como uno de los textos historiográficos más antiguos de la historia universal, si no el más antiguo[10].

Buen exponente de la postura clásica tradicional es este texto de P. Grelot, tomado de un manual de amplia difusión en el mundo bíblico: «Una vez creada la monarquía urbana, todo un pueblo de escribas se ocupa en los asuntos de palacio: llevan los anales de los reinados, conservan el archivo, redactan la correspondencia, administran los bienes de la casa real, recaudan los impuestos. Hay escuelas que cuidan de la formación de este personal, junto con los hijos de los funcionarios, los príncipes reales y los miembros de las familias aristocráticas. Todos reciben allí una cuidadosa formación. Naturalmente, el clero del santuario real también se beneficia de este movimiento. Estas instituciones adquieren bajo Salomón una amplitud nunca igualada. Todo está preparado para que se desarrolle una literatura culta, enraizada todavía en la tradición popular, pero marcada con el sello de la casta de letrados de que dimana»[11].

[10] E. Meyer, *op. cit.*
[11] P. Grelot, *op. cit.*

A partir de los años setenta, emerge una corriente de autores, procedentes de todas las áreas geográficas, de todas las lenguas y escuelas, con un denominador común: el florecimiento literario de los primeros tiempos de la monarquía es una pura ilusión. La literatura culta del AT hay que retrasarla hasta finales de la monarquía, incluso hasta el destierro y después del destierro. Por lo que se refiere a la historiografía, uno de los autores más representativos de la nueva corriente es John van Seters, que ha dedicado una voluminosa monografía a estudiar la historiografía bíblica a la luz de las literaturas del Próximo Oriente Antiguo y de la historiografia griega[12]. Al final de su monografía de casi cuatrocientas páginas, van Seters concluye que el punto de partida de la historiografía israelita es la historia deuteronomista, cuyo pariente más cercano, espiritual y literariamente hablando, es Herodoto. Van Seters valora muy positivamente el redescubrimiento de Dtr por parte de M. Noth, pero le parece que el profesor alemán se quedó corto, por cuanto concede mucha importancia y antigüedad a las fuentes y tradiciones anteriores, sin insistir ni desarrollar suficientemente la contribución redaccional propia del autor deuteronomista. Es decir, van Seters niega la antigüedad que se viene atribuyendo a las fuentes de Dtr, por ejemplo, a la historia de la sucesión de David. Niega también la antigüedad de la tradición J.

Con estos datos, que conscientemente he repetido, aunque son ideas ya conocidas del lector, éste tiene ya los datos básicos, para que pueda reconstruir su propia composición de lugar y tiempo.

III. TEOLOGÍA DE LA HISTORIA O HISTORIA TEOLÓGICA

Como todos los demás libros de Dtr, 1-2 Re son esencialmente teológicos. Al autor de 1-2 Re no le interesan tanto los aspectos políticos, sociales y económicos de la historia, cuanto la dimensión religiosa. Reinados tan importantes políticamente hablando como son los de Omrí y Jeroboán II, que marcan los momentos de mayor esplendor del reino del norte, se reducen en la pluma del deuteronomista a los datos protocolarios del formulario habitual. En cambio, a los acontecimientos religiosos les concede una extensión desproporcionada; véase, por ejem-

[12] J. van Seters, *op. cit.* c. III, en nota 13.

plo, todo lo referente al templo, al cisma religioso del reino del norte, a las historias de Elías y Eliseo –porque encarnan la lucha contra la política paganizante de Ajab y Jezabel–, a la desaparición del culto de Baal en Judá a la muerte de Atalía, así como a las obras llevadas a cabo en el templo por Joás (2 Re 11-12), a las reformas de Ezequías y Josías, etc. En pocas palabras, el deuteronomista no es un historiador preocupado por reconstruir el pasado tal como realmente sucedió, sino un teólogo que desde su fe hace una lectura religiosa de la historia, sin prestar mayor atención a los acontecimientos de carácter profano. La historia de la monarquía es primordialmente una teología. El deuteronomista está interesado en demostrar que el trágico final de los dos reinos es la consecuencia lógica de la progresiva degradación de los reyes, infieles casi todos ellos a las cláusulas de la alianza, especialmente al primer mandamiento (monoteísmo) y a la ley del único santuario, tal como están formulados en el Deuteronomio.

1. Una historia profética

La dimensión teológica de 1-2 Reyes se hace perceptible y casi tangible en la abundancia de profetas que desfilan por sus páginas. Presentes a lo largo de toda Dtr, los profetas son especialmente numerosos en 1-2 Re. De los cuarenta y siete capítulos que suman los dos libros, veintidós de ellos están consagrados a relatos que tienen como protagonistas a profetas. Recordemos algunos datos concretos: Natán (1 Re 1), Ajías de Silo (1 Re 11,29-39; 14,7-11), el hombre de Dios venido de Judá y el viejo profeta de Betel (1 Re 13), Jehú, hijo de Jananí (1 Re 16), Elías (1 Re 17-2 Re 1), los cien profetas escondidos por Abdías (1 Re 18), un profeta anónimo (1 Re 20), Miqueas hijo de Yimlá (1 Re 22), Eliseo (2 Re 2-13), la comunidad de profetas de Betel (2 Re 2), la comunidad de profetas de Jericó (2 Re 2), la comunidad de profetas de Guilgal (2 Re 4,38-41), un discípulo de Eliseo (2 Re 9), Jonás, hijo de Amitay (2 Re 14,25), profetas en general (2 Re 17,7-23), Isaías (2 Re 18-20), más profetas en general (2 Re 21,10-15), Juldá (2 Re 22), nueva mención de profetas en general (2 Re 23-24).

Los profetas no sólo revelan y señalan el curso y el sentido teológico de la historia, sino que al mismo tiempo pronuncian vaticinios, oráculos y profecías, que van encontrando cumplimiento en plazos de tiempo más o menos largos. Así, la división

de la monarquía en dos reinos (1 Re 12,15) es el cumplimiento del anuncio hecho por Ajías de Silo, anuncio acompañado en este caso por el gesto del manto dividido en doce jirones (1 Re 11,29-39). La destrucción del santuario cismático de Betel por obra de Josías (2 Re 23,15-18) es el cumplimiento de la palabra pronunciada por el hombre de Dios, venido de Judá tres siglos antes (1 Re 13,1-10).

En 1 Re encontramos repetido hasta 25 veces el esquema literario-teológico de «vaticinio-cumplimiento», y 20 veces en 2 Re.

Entre los principales podemos enumerar los siguientes: la remoción y expulsión de la familia de Elí de la corte de Salomón y del ministerio sacerdotal (1 Re 2,26-27) es el cumplimiento de la palabra pronunciada por el hombre de Dios de 1 Sm 2,27-30. La construcción del templo por obra de Salomón (1 Re 8.20) es el cumplimiento de la palabra pronunciada por el profeta Natán en 2 Sm 7,13. El exterminio de la casa y dinastía de Jeroboán (1 Re 15,29) es el cumplimiento de la maldición pronunciada contra ella por Ajías de Silo (1 Re 14,2-18). El exterminio de la dinastía de Basá (1 Re 16,12) es el cumplimiento de la maldición pronunciada contra ella por el profeta Jehú, hijo de Janani (1 Re 16,1-4). La reconstrucción de Jericó por obra de Jiel, a precio de sus hijos Abirón (primogénito) y Segub (el benjamín), es el cumplimiento de la palabra pronunciada por Josué (1 Re 16,34; cf. Jos 6,26). La derrota y la muerte de Ajab (1 Re 22,35-37) es el cumplimiento de la palabra pronunciada por Miqueas, hijo de Yimlé (1 Re 22,17). La muerte de Ocozías (2 Re 1,17) es el cumplimiento de la palabra de Elías (2 Re 1,6). La matanza de la casa y dinastía de Ajab (2 Re 9,7-10; 10,17) es el cumplimiento de la maldición pronunciada contra ella por el profeta Elías (1 Re 21,21-24.27-29). La muerte ignominiosa de Jezabel (2 Re 9,36) es el cumplimiento de la palabra de Elías (1 Re 21,23). El traslado del cadáver del pío rey Josías a Jerusalén para ser enterrado en paz (2 Re 23,30) es el premio otorgado por Dios por su buen comportamiento, según lo había anunciado la profetisa Juldá (2 Re 22,18-20). El asalto de Nabucodonosor contra Judá y el rey Joaquín (2 Re 24,2) es el cumplimiento del castigo anunciado por los profetas a causa de los pecados de Manasés (2 Re 21,10-15). La expoliación de los vasos y objetos sagrados del templo de Jerusalén (2 Re 24,13) es el cumplimiento de la palabra dirigida por Isaías el rey Ezequías (2 Re 20,17). El mal comportamiento

de Sedecías, que provocó la ira de Dios y atrajo sobre el reino de Judá el castigo final (2 Re 24,20), es el cumplimiento del vaticinio pronunciado por la profetisa Juldá (2 Re 22,15-17).

Esta red de vaticinios, oráculos y profecías, con sus correspondientes cumplimientos, constituye una verdadera infraestructura literario-teológica, que da a los libros de los Reyes y a toda Dtr unidad, cohesión y dinamismo. Entre los vaticinios y su cumplimiento se crean otros tantos arcos de tensión que mantienen viva la atención del lector y dan a la obra un cierto sentido dramático. El arco de tensión entre el anuncio y el cumplimiento puede abarcar a veces varias generaciones, como sucede por ejemplo entre 1 Re 17,92 y 2 Re 23,16-18. En otras ocasiones, sin embargo, la palabra se cumple inmediatamente (cf. 2 Re 1,6 y 1,17).

a) Retroyección de la historia

La técnica de proponer el presente como cumplimiento y realización de una palabra pronunciada en el pasado es una figura histórico-literaria, que los especialistas suelen denominar «retroyección de la historia»[13]. Consiste fundamentalmente en retrotraer al pasado el origen o la razón de ser de los acontecimientos actuales. Por ejemplo, toda la desilusión posterior que trajo consigo la monarquía, experimentada y sufrida durante largos años, está presentada como una amonestación hecha previamente por Samuel al pueblo, cuando Israel todavía no tenía rey (1 Sm 8; 12). Igualmente, los abusos de la monarquía, que alcanzaron con Salomón uno de sus momentos más extremos (1 Re 10,26-11,13), aparecen preanunciados por Dt 17,14-20, no sólo antes de existir la monarquía, sino incluso antes de que las tribus entraran en la tierra prometida.

Particularmente significativa es en este sentido la presentación que hace el Pentateuco de las leyes y las instituciones de Israel. Todos los códigos legales del AT, junto con las instituciones correspondientes, son retrotraídos al período anterior a la entrada en la tierra de Canaán, para ser colocados dentro del marco de la alianza del Sinaí, a la sombra de Moisés, el legislador por antonomasia. La conquista de la tierra y la rotundidad de

[13] Algunos la denominan «proyección», pero proyectar hacia atrás es una contradicción.

sus fronteras, que no fueron una realidad completa y total hasta los días de David y Salomón, son retrotraídas al tiempo de Josué, con lo que quedan definidas por la misma autoridad del Dios que entrega la tierra al pueblo.

b) Eficacia de la palabra divina

La predilección por el esquema «vaticinio-cumplimiento» obliga a veces a los autores bíblicos a formular vaticinios y profecías allí donde realmente no existían. Esto no debe interpretarse como un atentado contra el dogma de la inspiración o contra la verdad de la Biblia, ya que se trata sencillamente de un recurso histórico-literario con intencionalidad teológica. En realidad, bajo esta forma de presentar los acontecimientos de la historia, se halla subyacente la convicción teológica de los autores sagrados, según la cual la historia en general, y muy especialmente la historia sagrada, no es más que el desarrollo y la realización de la palabra de Dios pronunciada periódicamente por sus profetas: «No, no hace nada el Señor Yahvé sin revelar su secreto a sus siervos los profetas» (Am 3,7). En efecto, Dios es el dueño y señor de la historia, todo lo que acontece no es más que la realización de su designio de salvación y el cumplimiento de su voluntad. Todo ha sido previsto y querido por él. La historia no es fruto de la casualidad ni obra de la voluntad humana, sino que es producto y resultado de la palabra creadora y eficaz que Dios pronuncia.

Cuanto acabamos de decir, puede comprobarse en casos concretos como los que siguen, escogidos entre otros muchos. Así, los cananeos arrastran una vida sensual y están sometidos a los israelitas, porque sobre ellos pesa la maldición de Noé; en cambio, los israelitas son libres y viven en prosperidad, porque tienen a su favor la bendición pronunciada sobre ellos por Sem (Gn 9,24-27). Igualmente, la vida actual de las tribus y las características de cada una de ellas están determinadas por las palabras, pronunciadas sobre ellas por Jacob y por Moisés (Gn 49 y Dt 33). Y Judá tiene la supremacía sobre las demás tribus, porque así fue predicho por Jacob (Gn 49,10). Por otra parte, la tradicional enemistad entre edomitas (descendientes de Esaú) y los israelitas (descendientes de Jacob) sería la realización de una palabra pronunciada por Dios sobre ellos en el momento mismo de nacer (Gn 25,22-23). Sin olvidar que a este apartado correspondería ese sinfín de predicciones, bendiciones y maldiciones, que jalonan la historia sagrada y determinan el curso venturoso

o desventurado de la misma. Tener en cuenta todos estos recursos literarios y teológicos nos ayudará a comprender mejor los textos bíblicos. Por eso, aunque haya resultado un poco larga y cargada de textos, me parece que merecía la pena esta disgresión sobre la «retroyección de la historia» y su alcance teológico, que nos permite situar dentro de un marco amplio el esquema «vaticinio-cumplimiento», tantas veces repetido en 1-2 Reyes.

2. *Alcance teológico de los discursos y reflexiones del deuteronomista*

Ya sabemos que el deuteronomista ha jalonado su obra con discursos y reflexiones, que señalan el sentido teológico de la historia. Dentro de 1-2 Re sobresalen algunos de ellos, a los que ahora vamos a dedicar nuestra atención.

a) Discurso de Salomón (1 Re 8)

1 Re 8 está íntegramente dedicado a la fiesta de la inauguración y dedicación del templo. Ocupa un lugar destacado en el conjunto de 1-2 Re, como culminación de la sección dedicada a la construcción del templo (1 Re 5,15-9,9). Está integrado por cinco unidades literarias, estructuradas en forma concéntrica. La unidad central está constituida por la «oración de Salomón» (1 Re 8,22-53), auténtica piedra angular del capítulo, que compendia y recapitula la teología deuteronomista sobre el templo. Esta unidad central está encuadrada, por su parte, dentro de sendas bendiciones-acciones de gracias (1 Re 8,14-21; 8,54-61), que evocan las intervenciones salvíficas de Dios en favor de su pueblo, las cuales culminarán en la construcción del templo. Recuerdan la fórmula litúrgica de bendición empleada por los sacerdotes (Nm 6,23-26). La «oración de Salomón» y las dos bendiciones están, a su vez, enmarcadas dentro de otros dos relatos que hacen las veces de introducción y conclusión, respectivamente (1 Re 8,1-13 y 8,62-66). Los hilos conductores de todos estos elementos giran siempre en torno al templo y al sentido que éste tiene para la vida y la historia de Israel.

b) Discurso del Señor (1 Re 9,1-9)

En una nueva teofanía, que recuerda la aparición divina en Gabaón (1 Re 3,14-15), el Señor se le hace presente a Salomón y

le dirige un discurso, como respuesta a su oración en el día de la dedicación del templo. Se trata de una composición de cuño deuteronomista, que repite una vez más la clásica interpretación de la historia, propia de esta escuela, referida en este caso a la destrucción del templo y a la caída de Jerusalén. El deuteronomista se remonta a los orígenes del templo y pone en boca de Dios la explicación última de tan dolorosos acontecimientos. En efecto, el templo nunca fue un salvoconducto incondicional de inmunidad, sino que desde sus orígenes estuvo sometido a las exigencias de la alianza y a la dialéctica de bendiciones y maldiciones. La protección divina emanada del templo exigía la fidelidad de los reyes y del pueblo; el castigo posterior sancionaba su infidelidad.

Literariamente, el discurso del Señor se estructura en tres partes. La primera se refiere específicamente al templo y concreta la naturaleza y la forma de la presencia divina: el Nombre de Dios, sus ojos y su corazón están siempre presentes en el templo como expresión de su divinidad, dispuesta a dejarse invocar, a mirar misericordiosamente a los suyos y a escuchar (1 Re 9,3). La segunda parte se centra en la promesa dinástica (2 Sm 7), formulada aquí en términos condicionales, referidos a la observancia de la ley y de la alianza; a una observancia integral y perfecta se promete un trono perpetuo en el reino de Israel (1 Re 9,4-5). La tercera y última desarrolla las consecuencias del incumplimiento de la ley, consecuencias que afectan, no sólo a la dinastía davídica y a sus reyes, sino también a todo el pueblo y al mismo templo (1 Re 9,6-9). Se ofrece así una razón expresa de la caída de Jerusalén y de sus trágicas consecuencias. El exilio, lejos de ser una experiencia incomprensible, es algo tan lógico en sus causas teológicas que, incluso los que lo ven desde fuera, lo pueden entender (1 Re 9,8-9; cf. Dt 29,22-28; Jr 22,8-9).

c) Reflexión teológica sobre la caída de Samaría (2 Re 17,7-23)

La caída de Samaría y la desaparición del reino del norte son el marco histórico que encuadra una de las reflexiones teológicas más típicamente deuteronomistas en 1-2 Re. De manera extensa y rotunda, el deuteronomista proclama su tesis de siempre: la caída y desaparición de Samaría tienen razón de castigo por las reiteradas infidelidades y pecados de los reyes y del pueblo. Al pecado de Jeroboán, que viene a ser como el pecado ori-

ginal que vicia a todos los reyes del norte, se añaden ahora otras consideraciones procedentes de los círculos proféticos –especialmente Jeremías– y de los autores del Deuteronomio. Estas reflexiones proféticas se refieren, sobre todo, a los cultos idolátricos en todas sus formas y manifestaciones, al sincretismo religioso, a los sacrificios humanos, a las caídas y recaídas del pueblo en los mismos pecados, sin prestar atención ni dar oídos a la voz de los profetas que lo llamaban una y otra vez a la conversión. Según el deuteronomista, la caída de Samaría y la desaparición del reino del norte es el cumplimiento de las palabras pronunciadas reiteradamente por los profetas de parte de Dios. Es éste un aspecto en el que el redactor deuteronomista insiste a lo largo de su obra, por cuanto en él radica su concepción de la historia. Ya vimos más arriba que para él la historia no es producto de la casualidad ni fruto de la voluntad humana, sino resultado de la palabra eficaz y creadora de Dios.

d) Reflexión sobre el reinado de Manasés (2 Re 21,2-18)

El deuteronomista había hecho ya extensibles sus reflexiones teológicas sobre la caída de Samaría al reino de Judá (2 Re 17,19). Ello no obsta para que ahora centre su atención exclusivamente en el reino del sur y le dedique un comentario teológico muy similar a las reflexiones de 2 Re 17,7-23. El juicio sobre Manasés, el más negativo de todas sus valoraciones sobre los reyes, viene a ser como una recapitulación de las causas que han conducido a Judá a esta situación crítica. A causa de los pecados de Manasés y del pueblo, Judá está a punto de correr la misma suerte que corrió Israel. En este sentido, 2 Re 21,2-18 es la continuación de 2 Re 17,7-23 y, en parte, 2 Re 21 está construido sobre 2 Re 17. El oráculo de condenación sobre Judá a causa de los pecados de Manasés (2 Re 21,12-15) se repite, con algunas variables, hasta cuatro veces: 2 Re 22,16-17 (oráculo de Juldá); 23,26-27 (conclusión del reino de Josías); 24,2-4 (Joaquín); 24,20 (Sedecías).

3. *El David de la teología*

Ya vimos más arriba que los teólogos y los autores de 1-2 Sm habían convertido a David en el rey ideal. Llegaron incluso a rebajar a Saúl, acentuando sus aspectos negativos, con el fin de realzar la figura esplendente y luminosa de David. En 1-2 Re,

David ya no es sólo el rey ideal, sino que se ha convertido en el paradigma o prototipo de acuerdo con el cual son tratados y juzgados los demás reyes, empezando por su propio hijo Salomón. Se ha convertido en el homologado y referente principal.

Así, Salomón, como si no tuviese personalidad propia, autónoma e independiente, es evaluado y enjuiciado por referencia a David, el cual es considerado como el canon o la medida a la que han de ajustarse los demás reyes. En efecto, Salomón se sentó sobre el trono de David, para que se cumpliese lo que Dios había prometido a su padre por medio del profeta Natán (1 Re 2,12.14; ver 1 Re 3,6-7); la suerte de Salomón, y la de todo el pueblo de Israel, depende de seguir o no seguir el camino trazado por David (1 Re 9,4-5; ver 1 Re 3,14 y 6,12). Es verdad que Salomón cayó en graves pecados (1 Re 11), sin embargo, «en atención a David», la división del reino no tendrá lugar en vida de Salomón (1 Re 11,12); más aún, «en atención a David», el reino no se apartará de la tribu de Judá (1 Re 11,13.32.34; ver 11,36; 15,4; 2 Re 8,19).

No sólo los reyes del sur, pertenecientes todos ellos a la dinastía davídica, sino incluso alguno del norte, como Jeroboán, es evaluado de acuerdo con el paradigma «David» (1 Re 11,38); así, el no seguir a David atrae el infortunio sobre la casa de Jeroboán y sobre el reino del norte (1 Re 14,8-10). Igualmente sucede con Abías, sucesor de Roboán, quien «no fue fiel al Señor como lo había sido su abuelo David» (1 Re 15,3); con todo, «en atención a David», se mantiene encendida la «lámpara» en Jerusalén (15-4). Asá, por su parte, «hizo lo recto a los ojos del Señor, como David, su padre (1 Re 15,11). Por el contrario, Jorán abandonó el camino de David, para seguir el proceder de los reyes de Israel (2 Re 8,18), con los cuales había emparentado al casarse con Atalía, hija de Ajab; pero el Señor mantiene el reino de Judá «en atención a David», a quien se le había prometido que nunca le faltaría una «lámpara» encendida en Jerusalén (8,19). Amasías «hizo lo recto a los ojos del Señor, pero no como su padre David» (2 Re 14,3), mientras que Acaz «no hizo lo recto a los ojos del Señor su Dios, como lo había hecho su padre David» (2 Re 16,2). Ezequías es de los pocos que alcanzan el ideal davídico: «Hizo lo recto a los ojos del Señor enteramente como David su padre» (2 Re 18,3), por eso, en consideración a su propio nombre divino y en atención a David, protegerá la ciudad de Jerusalén (19,34; 20,5-6). Y Josías, lo mismo que Ezequías, alcan-

za plenamente el ideal: «Hizo lo recto a los ojos del Señor y anduvo enteramente por el camino de David su padre, sin desviarse ni a la derecha ni a la izquierda» (2 Re 22,2).

Resumiendo, el ideal davídico no solamente da unidad a 1-2 Re, sino que además mantiene viva la esperanza, incluso en los momentos más críticos, por ejemplo, cuando se produce la división de la monarquía a la muerte de Salomón o cuando suben al trono reyes que se desvían del prototipo «David». Mientras no se apague su «lámpara», no hay nada definitivamente perdido.

4. *Teología de Elías*

Elías es una de las figuras más relevantes de la Biblia. Desborda el marco de su tiempo y proyecta su presencia y su influencia hasta el NT. Dentro de 1-2 Re su obra se deja sentir con fuerza en el terreno social e institucional y, sobre todo, en el orden religioso y teológico. En este último ámbito, que es el que ahora nos interesa, Elías es la personificación del yahvismo contra el baalismo. Vive y defiende la fe yahvista en todos los frentes, ante los profetas de Baal y ante los reyes, dentro y fuera de Israel, en tierra extranjera y en tierra pagana, con la palabra y con signos y milagros. Concretamente, los milagros de Elías son muy significativos, pues atacan al baalismo en su misma raíz. Recordemos que el dios cananeo y fenicio Baal era considerado dios de la lluvia, con dominio sobre la fertilidad de los campos y sus frutos. Elías mantiene a raya la lluvia y multiplica la harina y el aceite no sólo en Israel, sino en la propia Fenicia, donde Baal ejercía su soberanía. Por eso, al realizar todos estos prodigios y hacerlos en nombre de Yahvé, proclama de palabra y con obras la absoluta soberanía de Yahvé, el Dios de Israel.

Dos salidas hace Elías de Palestina, las dos con largo alcance teológico, una a Fenicia y otra al monte Horeb. La salida hacia Fenicia y sus intervenciones en esta tierra proclaman implícitamente la universalidad de Yahvé, puesto que su presencia y sus poderes no se limitan a las fronteras de Israel. Pero hay que dar un paso más. El desplazamiento de Elías a Fenicia, que es la tierra de Baal, quiere demostrar el poder y la victoria de Yahvé sobre Baal. Ya hemos dicho que Baal es el dios de la lluvia, pero en este momento reina la sequía, lo cual equivalía prácticamente a considerar a Baal muerto, incapaz de socorrer a huérfanos y a viudas, que era lo propio de los dioses y los reyes. En efecto, no

puede proporcionar harina y aceite a la viuda de Sarepta y a su hijo huérfano. Yahvé, sin embargo, allí donde Baal está reducido a la impotencia (donde está muerto), en los propios dominios de Baal, allí multiplica la harina y el aceite y devuelve la vida a los muertos. Ésta es la intencionalidad última de 1 Re 17 proclamar el triunfo de Yahvé, el triunfo de la vida sobre la muerte[14].

Por otra parte, la peregrinación de Elías al monte Horeb significa la vuelta a las raíces. Allí había tenido lugar la grandiosa teofanía de Yahvé. Allí se había dado a conocer a Moisés. Allí le había sido revelado su nombre. Allí se había sellado la alianza, por la que Yahvé se convirtió en el Dios de Israel y éste en el pueblo de Dios. La peregrinación al Horeb es, por tanto, todo un gesto profético, que simboliza, por una parte, la apostasía del pueblo que ha abandonado la fe yahvista para irse detrás de Baal y, por otra, la necesidad de volver a los orígenes (1 Re 19).

5. *Teología del templo*

El templo es uno de los ejes temáticos que vertebran 1-2 Re. Literariamente, el tema del templo forma una gran inclusión, que se abre con la construcción del templo por obra de Salomón (1 Re 5-9) y se cierra con la destrucción del mismo a manos de Nabucodonosor (2 Re 25,8-17). Entre estos dos extremos antitéticos, encontramos en 1-2 Re una serie de momentos verdaderamente importantes para la historia y el significado del templo. Entre ellos merece la pena destacar los tres siguientes: primero, la elevación de los santuarios de Dan y Betel a la categoría de centros oficiales de culto cismático frente al templo de Jerusalén (1 Re 12,26-33); después, la distinta actitud de los reyes de Judá frente al templo: profanaciones por parte de Acaz y Manasés (2 Re 16; 21), contrarrestadas por reformas purificadoras de Ezequías y Josías (2 Re 18; 22-23); finalmente, la supresión de los santuarios de provincias y la centralización del culto en el templo de Jerusalén por obra de Josías (2 Re 22-23), medida ésta de capital importancia, porque el deuteronomista la eleva a categoría absoluta y la convierte en canon y criterio, según el cual evaluar y juzgar a todos y cada uno de los reyes.

Por lo demás, en todas las religiones el templo es el lugar sagrado, donde se hace presente la divinidad en medio de los hom-

[14] Cf. ZAW (1980) 227-236.

bres, para facilitar la comunión mutua e intercambiar bendiciones y servicio cultual. En sus relaciones con la divinidad, el ser humano ha sido siempre consciente de la dialéctica existente entre trascendencia e inmanencia. Precisamente éste es uno de los temas que trata Salomón en el sermón pronunciado en la fiesta de la inauguración del templo: «¿Acaso puede habitar Dios en la tierra? Si el universo en toda su inmensidad no te puede contener, ¡cuánto menos este templo construido por mí! No obstante, atiende, Señor Dios mío, la oración y la súplica que tu siervo te dirige hoy; ten tus ojos abiertos noche y día sobre este templo, al que te referiste diciendo: Aquí se invocará mi nombre» (1 Re 8,27-29). Conviene no olvidar que expresiones como «nombre de Yahvé», «gloria de Yahvé», «ángel de Yahvé» son rodeos eufemísticos, pues hablar directamente de Yahvé hería la sensibilidad del AT, al pensar que no se salvaba suficientemente la trascendencia divina. De ahí la preferencia por describir al templo como el lugar en el que Yahvé hace habitar su Nombre o su Gloria; un recurso parecido al de la imagen de la «nube», para velar la divinidad de Dios, mostrando un inmenso respeto hacia su dimensión trascendente (ver 1 Re 8,10-13.14-21.22-29).

IV. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

1. El comentario de Würthwein

Una buena parte de lo dicho en este capítulo y, sobre todo, lo referido ya en el capítulo I de este volumen pertenece a la historia de la investigación de Dtr, incluidos 1-2 Re. Por ello este apartado se limita a reseñar uno de los últimos comentarios a los libros de los reyes. Su autor es Ernst Würthwein, que se alinea claramente con la que hemos llamado «escuela de Gotinga», que defiende tres ediciones sucesivas en la formación de Dtr (cf. c. I, II, 4c)[15].

Según Würthwein, la base de 1-2 Re es un escrito, compuesto poco después de la destrucción de Jerusalén (587 a.C.), que él denomina *Grundschrift* (documento base, DtrG); en él figuraban materiales predeuteronomistas de carácter político y económico, integrados dentro del conocido esquema-marco en que se encuadra cada uno de los

[15] E. Würthwein, *Die Bücher der Könige*, 2 vols., ATD 11,1-2 (Gotinga 1984-85); cito el primer volumen, que cubre 1 Re 1-16, por la 2ª edición de 1985 (la 1ª ed. se había publicado en 1977); el 2º vol., que cubre 1 Re 17-2 Re 25, data de 1984.

reyes, con sus correspondientes introducción y conclusión. Esta primera redacción de 1-2 Re evalúa a los reyes de acuerdo con los frutos de sus respectivos reinados, según hayan sido positivos o negativos. Se enjuicia sobre todo si los reyes han hecho o no lo que es justo a los ojos de Dios.

El documento base (DtrG) habría sido reelaborado por un círculo profético-deuteronomista hacia mediados del s. VI a.C. Würthwein distingue aquí una doble reelaboración: 1) algunos acontecimientos históricos que ya figuraban en DtrG habrían sido reinterpretados y ahormados dentro del esquema «vaticinio-cumplimiento», introducido en 1-2 Re en este momento, a la vez que se introducían también oráculos conminatorios contra determinados reyes y dinastías; la sigla que describe esta fase es $DtrP^1$; 2) algunos relatos antiguos, referentes a profetas, y que no figuraban en el documento base, habrían sido retocados e incorporados a DtrG (así, p. ej. 1 Re 17-19), dando lugar a $DtrP^2$.

Una tercera redacción se habría llevado a cabo en el último tercio del s. VI a.C. en medios de tendencia legal. Esta tercera edición, bautizada con la sigla DtrN, coloca la ley (Deuteronomio) en el centro de su interés. Insiste en la observancia de la ley, polemiza contra el culto a los ídolos y dioses extranjeros, idealiza a David y su dinastía. A esta tercera fase pertenecerían, entre otros, textos como 2 Re 17,7ss; 21,26ss; 23,1-3. Además, 1-2 Re habría recibido, según Würthwein, adiciones ulteriores más o menos importantes como, por ejemplo, los relatos de Eliseo.

Resumiendo, las ediciones y las fechas de 1-2 Re, según nuestro autor, serían las siguientes: DtrG anterior a mediados del s. VI a.C.; DtrP de mediados del mismo siglo; DtrN, compuesto en su último tercio. Además, las reelaboraciones DtrP y DtrN se habrían llevado a cabo durante un largo espacio de tiempo[16]. Por lo demás, el comentario de Würthwein es un análisis detallado y riguroso de la formación de 1-2 Re, desde las tradiciones antiguas, múltiples y variadas, hasta los últimos retoques, pasando por las tres redacciones o ediciones principales. Todo esto sin descuidar, como pide la colección a la que pertenece, las cuestiones de tipo teológico.

[16] Es interesante notar que en la traducción alemana del texto bíblico, que acompaña al comentario de E. Würthwein, se emplean distintos tipos de letra, para distinguir gráficamente los distintos estratos y ediciones de 1-2 Re; así, las partes pre-deuteronomistas están impresas en negrita; las aportaciones de las sucesivas ediciones deuteronomistas, en bastardilla; les adiciones posdeuteronomistas, en caracteres ordinarios; las redacciones y adiciones posdeuteronomistas de los relatos relativos a Elías y Eliseo, en letra pequeña. De este modo se logra tener una impresión visual directa de las supuestas fases de elaboración de estos libros bíblicos.

2. *Cuestiones abiertas*

a) La monarquía y los monarcas

La institución de la monarquía y algunos de los reyes en que ésta se encarna siguen planteando interrogantes. El problema de la aceptación o menos de la monarquía se plantea, sobre todo, en 1 Sm 8-12, donde aparecen entreveradas dos concepciones, calificadas tradicionalmente de corrientes promonárquica y antimonárquica. Al tratar el tema, dejamos constancia de la existencia de esta dificultad, apuntando algunas posibles soluciones (véase c. III, II, 2c). Pero soy consciente de que no son soluciones totalmente satisfactorias. La monarquía en sí misma y la actitud de los distintos autores y textos bíblicos frente a ella siguen sin desvelar todos sus secretos.

Si pasamos de la monarquía a algunos de los monarcas concretos, los interrogantes se multiplican. Al estudiar los libros de Samuel, vimos que sigue siendo misteriosa la reprobación de Saúl y la elección de David y su dinastía (ver c. III, II, 2a-b). Y sigue llamando también la atención que David, un «jefe de banda», posiblemente de origen moabita (1 Sm 22), que estuvo al servicio de los filisteos, los enemigos por antonomasia de los israelitas (1 Sm 27-29), y cometió execrables crímenes (2 Sm 11), se haya convertido en la pluma del autor deuteronomista en el prototipo del rey ideal, referente y paradigma al que han de ajustarse los demás reyes.

b) El estatuto real de Dt 17,14-20 y la historia de Salomón (1 Re 1-11)

Hoy por hoy continúa siendo un problema la contradicción existente entre la ley del rey promulgada por el Dt 17,14-20 y la historia de Salomón en 1 Re 1-11. Merece la pena hacer algunas observaciones sobre este punto, guiados esta vez por la mano de G. N. Knoppers, quien ha dedicado recientemente un estudio al tema[17].

Al hablar anteriormente del Deuteronomio, dijimos que «en él se sientan las bases y los criterios que van a servir de canon o vara de medir, para ver si la historia del pueblo y la conducta de sus mandatarios se ajusta o no a las cláusulas de la alianza. No en vano, el núcleo central de Dt es un código de leyes» (c. I, III, 1). Dentro de este código de leyes hay una referente a los reyes, en la que se dictan criterios y principios respecto de las competencias y responsabilidades que corresponden a los monarcas, así como sobre el comportamiento que han de observar (Dt 17,14-20). El tono de la ley es restrictivo, pues se dice que habrá de ser elegido entre los

[17] G. N. Knoppers, «The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship», ZAW 108 (1996) 329-346.

israelitas, que no tendrá muchos caballos, ni muchas mujeres, ni grandes cantidades de oro o plata. Más aún, los poderes del rey en Israel no deben ser omnímodos, como lo eran en los países vecinos, sino que debían compartirlos con otras instituciones, que allí mismo enumera el código deuteronómico, a saber, los jueces y los escribas locales (Dt 16,18-20), un tribunal central formado por magistrados y sacerdotes (Dt 17,8-13), el sacerdocio levítico (Dt 18,1-8) y los profetas (Dt 18,15-22).

El problema se plantea cuando se compara el estatuto del rey, por una parte, y la vida y actuación de los reyes, por otra. Por ejemplo, el autor deuteronomista no censura ni a David ni a Salomón cuando éstos nombran y destituyen sacerdotes. Tampoco los censura cuando ambos ofrecen sacrificios. No censura ni a Salomón ni a Josías cuando llevan a cabo obras en el templo o se ponen al frente del pueblo para celebrar las fiestas de las Tiendas y la pascua. La disonancia y hasta la contradicción entre el código deuteronómico y el autor deuteronomista se hace patente y flagrante en el caso de Salomón. El código declara que los reyes no han de tener muchas riquezas, ni muchos caballos, ni muchas mujeres (Dt 17,16-17). Ahora bien, el autor deuteronomista describe con toda amplitud y con la máxima complacencia, sin ningún género de restricciones ni reparo, sus fabulosas riquezas, su pasión por los caballos y su nutrido harén de 700 princesas y 300 concubinas. El lector queda invitado a hojear 1 Re 3-10, fijándose principalmente en el sueño de Gabaón (3,4-15), la visita de la reina de Sabá (10,1-13) y la descripción de riqueza, carros y caballos de 10,14-29. Cierto, Salomón es criticado por haber amado a muchas mujeres, pero la crítica no recae tanto en el número, cuanto en la condición de extranjeras de muchas de ellas, las cuales adoraban a dioses paganos, circunstancia que dio ocasión a que también el corazón del rey se desviara hacia la idolatría.

Suele decirse que la ley del rey de Dt 17,14-20 es posterior a la historia de Salomón (1 Re 1-10). Seguramente ha recibido adiciones posteriores, pero en su esencia la ley del rey, junto con las leyes de las demás instituciones aludidas más arriba, formaban parte del código deuteronómico original y, por lo tanto, son anteriores a la historia de Salomón. O sea, la contradicción entre ley del rey y la historia de Salomón subsiste, manteniéndose además en la historia del mismo Salomón, tal como se cuenta en 2 Cr 1-9; en efecto, a pesar de ser posterior a la ley del rey de Dt 17,14-20, la versión cronística reproduce la fuente deuteronomista, excepto lo del harén.

c) Relevancia del reino del sur

La dinastía davídica y el reino del sur en general adquieren en la pluma del deuteronomista una relevancia histórica, religiosa e institucional, que no se corresponde con la realidad. El deuteronomista magnifica el reino del sur y devalúa el reino del

norte. Este trato histórico y teológico se acentúa todavía más en la historia cronista, donde el reino del norte es incluso silenciado, y, sin embargo, los textos asirios de los ss. IX-VIII hablan únicamente del reino del norte. Sólo después de la caída de Samaría empiezan a citar al reino de Judá.

Esta especie de bipolaridad dialéctica entre el norte y el sur hunde sus raíces en el propio credo israelita, en el que los artículos de fe más antiguos giran en torno al binomio Moisés-Sinaí», frente al binomio «David-Sión», que representa tradiciones posteriores. Las tribus del norte sentían predilección por el primer binomio, las del sur por el segundo. Justo es reconocer también que el deuteronomista, al incorporar dentro de su obra Dt, es decir, la ley de Moisés, logra en buena medida la integración de las dos tradiciones: la mosaica y la davídica. En todo caso, la identidad de cada uno de los reinos, el del norte y el del sur, así como sus mutuas relaciones, siguen siendo cuestiones abiertas.

d) La reforma de Ezequías

Sigue abierta también en la reciente investigación la cuestión sobre la historicidad de la reforma de Ezequías. Así, L. K. Handy constata que la reforma de Ezequías se ha defendido, sobre todo, a partir de los datos que proporciona el cronista (2 Cr 29-31). Ya se sabe, continúa diciendo, que los datos del cronista no son fiables, mejor dicho, no son datos históricos, sino teológicos. Por otra parte, es poco verosímil una fiesta de la pascua a la que acuden no sólo de todo Judá, sino también de todo Israel, que en este momento era provincia de Asiria. Handy se pregunta finalmente si los santuarios, en la hipótesis de que hayan sido suprimidos, así como los objetos sagrados, fueron suprimidos por razones religiosas o más bien para defenderlos de la profanación asiria, reuniendo además el oro y la plata necesarios para pagar los gastos del reino y el tributo a Asiria. Después de analizar detenidamente los datos disponibles, concluye afirmando que no existió reforma de Ezequías[18].

Otro investigador, N. Naaman, empieza su trabajo sobre este asunto recordando que la reforma de Ezequías se consigna prácticamente en dos versículos: uno que figura en la introducción a su reinado (2 Re 18,4) y otro que se pone en boca del copero ma-

[18] L. K. Handy, «Hezekiah's Unlikely Reform», ZAW 100 (1988) 111-115.

yor del rey de Asiria (2 Re 18,22). Analizados los dos versículos desde el punto de vista textual, arqueológico e histórico, Naaman llega a las siguientes conclusiones: 1) 2 Re 18,4.22 no reproducen datos históricos, sino que son textos redaccionales, elaborados a partir del Dt 7,5 y 12,3; el único dato original es el referente a la remoción de la serpiente de bronce; 2) la arqueología descubre huellas de destrucción de santuarios a finales del s. X a.C., pero no en tiempo de Ezequías, ni tampoco de Josías; 3) al no haber constancia de la reforma de Ezequías, tampoco hay evidencia de que el movimiento deuteronomista empezara en el s. VIII a.C., sino que más bien habría empezado como reacción al trauma generado por la destrucción de Samaría y la campaña de Senaquerib (701 a.C.), con la consiguiente dependencia de Asiria por parte del reino de Judá y con la consiguiente influencia colonial y cultural; pero, sobre todo, habría sido decisivo para la reforma el nuevo hálito espiritual religioso-teológico del profetismo de la segunda mitad del s. VIII; 4) la arqueología evidencia la supervivencia del santuario de Lakis hasta la conquista del 701 por Senaquerib; este hecho contradice una eventual reforma de Ezequías en el s. VIII. En resumen, el análisis de 2 Re 18,4.22 demuestra que el autor no contó con fuentes escritas referentes a la reforma de Ezequías, excepto una nota sobre la remoción de la serpiente. Las excavaciones arqueológicas no descubren huellas de reforma cultual en tiempo de Ezequías, antes bien, parecen demostrar lo contrario, pues constatan la supervivencia del santuario de Lakis hasta el 701. Consiguientemente, no se demuestra la existencia de la reforma de Ezequías, ni tampoco el nacimiento del movimiento deuteronomista en sus días[19].

e) Reforma de Josías

B. Gieselmann ha analizado recientemente el relato de la reforma de Josías a través de diez autores, que han escrito sobre dicho tema, y constata que se trata de una cuestión sumamente controvertida[20]. Descubre consenso, no obstante, en tres puntos: 1) 2 Re 22-23 es una elaboración redaccional llevada a cabo por el deuteronomista, aunque no existe unanimidad sobre la naturaleza y amplitud de dicha elaboración; 2) identificación del li-

[19] N. Naaman, «The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and Archaeological Research», ZAW 107 (1995).

[20] B. Gieselmann, *Die sogenannte josianische Reform in der gegenwärtigen Forschung*, ZAW 106 (1994) 223-242.

bro «encontrado» en el templo con el Deuteronomio; 3) los diez autores están también de acuerdo en que bajo Josías tuvo lugar una reforma religiosa, si bien se discuten los motivos, la cronología, el contenido y la amplitud, entre otros extremos.

Respecto a la eventualidad de poder reconstruir el proceso de la reforma a partir de 2 Re 22-23, algunos de los autores analizados en ese estudio se declaran escépticos. Pertenecen a la llamada «escuela Smend», entre los que se cuentan Würthwein, Hollenstein, Levin, Kaiser y Hoffmans. Colocan la composición de los libros de los Reyes en tiempos del destierro, o sea, unos decenios después de la supuesta reforma, por lo que se trataría de una reconstrucción solamente aproximada. Otros, entre ellos Dietrich, Spieckermannn, Rose y O'Brien, son más optimistas sobre la posibilidad de esa reconstrucción.

Por lo demás, la reforma de Josías se encuadra perfectamente dentro de «un cierto movimiento internacional de vuelta a los orígenes, el cual da lugar a una corriente cultural importante que llegó, aunque con cierto retraso, también a Judá. De hecho, en Asiria, Asurbanipal fundaba una gran biblioteca de antigüedades y volvía a escribir en la vieja lengua sumeria. En Egipto, la dinastía XXVI, fundada por Psammético, intentaba volver a la época de las pirámides. En este ambiente cultural de restauración hay que situar la relectura de los orígenes que supone todo el movimiento deuteronomista»[21].

f) Hallazgo del libro de la ley (2 Re 22)

El hallazgo casual o providencial de un documento antiguo suele a veces formar parte de un diagrama o paradigma, que incluye los siguientes puntos: 1) una persona importante quiere introducir un cambio o una reforma de cierto calado en la sociedad; 2) prevé que se va a encontrar con fuerte oposición; 3) él o alguno de los suyos peregrinan a un lugar sagrado; 4) allí descubre un documento de origen divino; 5) el descubrimiento sirve de refrendo e impulso para la reforma proyectada. De hecho, el hallazgo de un libro en un templo o lugar sagrado es un motivo literario frecuente en el mundo antiguo. Servía para vestir de apariencias de antigüedad y santidad un cambio o reforma que se quería introducir en la sociedad. Sabemos, por otra parte, que

[21] J. M. Ábrego de Lacy, *Los libros proféticos*, IEB 4 (Estella 1993) 142.

en diversos lugares de Mesopotamia se acostumbraba a colocar en los cimientos de los templos tabletas fundacionales escritas, las cuales, andando el tiempo, podían ser redescubiertas por algún rey que emprendiera obras de restauración o reforma. En Egipto se ha encontrado una variante de este mismo motivo. Se trata del capítulo 64 del llamado Libro de los Muertos, encontrado, según su rúbrica final, en el templo de Sokaris, remontándose así, según esa rúbrica, a los más remotos tiempos de Egipto. Y no debemos olvidar que una de las inscripciones tolemaicas habla de un documento similar, descubierto por Tutmosis III, el cual le sirvió para legitimar la liturgia del templo[22].

Algunos autores llaman la atención sobre el paralelismo existente entre 2 Re 22 y Jr 36. De hecho, los dos textos hablan de un rey que se encuentra de pronto frente a un libro; en los dos desempeña un papel importante la familia de Safán; en ambos casos el libro es leído por tres veces en un día; en uno y otro caso se reacciona con rapidez y energía, si bien con reacciones de signo contrario; en ambos casos –y esto es lo más importante– se defiende la tesis de que el libro es más importante que la persona del profeta. De hecho, en Jr 36 el profeta está ausente y el acento recae en la obediencia a las palabras del libro (Jr 36,32); mientras que en 2 Re 22 está presente la profetisa Julda, pero su misión no es otra que interpretar y confirmar las palabras del libro (2 Re 22,16); según Römer, tendríamos aquí una señal que anuncia ya el paso o transformación de la profecía al libro[23].

V. ORIENTACIONES PARA EL TRABAJO PERSONAL

1. *Orientaciones y sugerencias*

a) Los profetas y los reyes

Llama la atención la mucha cabida e importancia que tienen los profetas en 1-2 Re. Profundizar en las relaciones «reyes-profetas» puede ser un buen tema de estudio. He aquí un breve guión, que puede ser útil para ello.

[22] Pueden verse otros ejemplos en el área de Mesopotamia y de Grecia, en Th. C. Römer, «Transformations in Deuteronomistic and Biblical Historiography. On "Book-Finding" and other Literary Strategies», ZAW 109 (1997) 89.

[23] Th. C. Römer, *op. cit.* 10; cf. C. Minette de Tillesse, «Joiaqim, repoussoir du "Pieux" Josias: Parallélismes entre II Reg 22 et Jer 36», ZAW 105 (1993) 352-376.

Los cuatro profetas más importantes de 1-2 Re son, sin lugar a dudas, Ajías de Silo y sus relaciones con Jeroboán I (1 Re 12,1-14,20), Elías (1 Re 16,29-2 Re 2,18), Eliseo (2 Re 2,19-13,21) e Isaías y sus relaciones con Ezequías (2 Re 18-20).

En cuanto al material profético, podemos agruparlo en torno a tres títulos básicos: 1) Vaticinios sobre el futuro de una dinastía; en esta línea son de interés los textos de Ajías de Silo en relación con la dinastía de Jeroboán I (1 Re 11,29-39) y su predicción de la muerte de Jeroboán I y de la sustitución de su dinastía por otra (1 Re 14,1-18); la predicción de Jehí, hijo de Jananí, sobre la desaparición de la casa de Basá (1 Re 16,1-4); y la predicción de Elías acerca de la desaparición de la casa de Ajab (1 Re 21,1-29). 2) Intervención de un profeta en la vida pública: un profeta anónimo predice a Ajab la victoria sobre los arameos (1 Re 20,1-43); con cierta frecuencia intervienen en asuntos de índole militar, como cuando los reyes de Israel, de Judá y de Edón consultan a Eliseo, que les anuncia la victoria sobre Mesa, rey de Moab (2 Re 3,11-20); Isaías interviene con motivo de la enfermedad de Ezequías (2 Re 20,1-11); Elías se cruza con los enviados de Ocozías, rey de Israel, que había sufrido un accidente, los cuales iban a consultar a Baalzebub, dios de Ecrón (2 Re 11,2-17); un hombre de Dios condena el altar de Betel en presencia de Jeroboán (1 Re 13,1-10); Elías anuncia la sequía (1 Re 17,1). 3) Relatos referentes a los profetas mismos: Elías (1 Re 17,2-24), Elías y Eliseo (1 Re 10,3-21), el anciano profeta de Betel (1 Re 13,11-32), Eliseo (2 Re 2,1-25; 4,1-44), 400 profetas profesionales al servicio de la corte (1 Re 22,5-12).

Se sugiere, con la ayuda de estos textos, mostrar cómo los profetas representan el carisma, el don del espíritu de Dios, cómo son los portavoces de Dios y, en este sentido, están sobre los reyes. Mostrar también cómo dan a conocer el designio de Dios, del que nadie puede escapar, ni siquiera los reyes. Mostrar también cómo los profetas anuncian el futuro y con qué finalidad se hace. Con estos textos puede también diseñarse la figura típica del profeta de Yahvé, tal como lo conciben los libros de los Reyes.

b) Géneros literarios proféticos

En 1-2 Re no todos los relatos de profetas tienen el mismo género literario. A continuación se dan someras indicaciones sobre alguno de los géneros literarios proféticos que encontramos en estos libros, para que el lector, si lo desea, pueda ahondar en su conocimiento y descripción.

• Florecillas de Eliseo. Se trata de historias que reproducen el mismo paradigma: se pasa de una situación negativa y desesperada a una solución feliz de manera milagrosa e inmediata, sin describir la historia del proceso. Desde el punto de vista literario, estas leyendas pueden ser

calificadas de «género menor», «preliterario». Véanse las siguientes «florecillas», tratando de descubrir en estos relatos o historias los puntos comunes indicados: sanación de las aguas de Jericó (2 Re 2,19-22); maldición y matanza de los niños burlones (2 Re 2,23-24); multiplicación del aceite de la viuda (2 Re 4,1-7); sanación de la olla envenenada (2 Re 4,38-41); multiplicación de los panes (2 Re 4,42-44); el hacha perdida y hallada (2 Re 6,1-7); resurrección de un muerto al contacto con la tumba de Eliseo (2 Re 13,20-21). Un grado superior estaría representado por la historia del hijo de la sunamita (2 Re 4,8-37), en la que se desarrollan motivos psicológicos, literarios y artísticos, hasta convertirla en una pieza literaria. Un buen ejercicio es el de comparar este relato con cualquiera de los antes indicados.

• Leyendas didácticas. Se trata de relatos o historias que quieren comunicar una enseñanza concreta. Señalamos tres de ellos; el ejercicio consiste en descubrir cuál es el objetivo didáctico de estas historias: curación de Naamán (2 Re 5); Elías y la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24); curación de Ezequías (2 Re 20,1-11).

• Parábolas. Véase la historia del hombre de Dios de Judá (1 Re 12,33-13,3) y trátese de descubrir por qué puede ser calificada de parábola.

• Consultas. Se trata de un género muy propio de esta literatura. He aquí algunos textos específicos, en los que se puede intentar descubrir cuáles son los elementos comunes de este género literario de «consulta»: el rey consulta a Eliseo (2 Re 3); Jazael consulta a Eliseo (2 Re 8,7-15); Jeroboán consulta a Ajías de Silo (1 Re 14,1ss); Ajab y Josafat consultan a los profetas profesionales y a Miqueas, hijo de Yimlá (1 Re 22); Josías envía emisarios a consultar a la profetisa Juldá (2 Re 22,13-14).

c) Estructuras literarias de 1-2 Re

• Secciones extensas y detalladas. La forma literaria que presentan 1-2 Re es la de una reseña monótona y abreviada de los sucesivos reyes de Judá e Israel. Pero esta cadena de breves relatos se ve interrumpida de vez en cuando por algunas secciones más extensas y detalladas. Así, por ejemplo, la construcción del templo (1 Re 6-8), la toma del poder por Jehú (2 Re 9-10), la reforma de Josías (2 Re 22-23), el asedio de Jerusalén por Senaquerib (2 Re 18-19) y los ciclos de Elías y Elíseo. ¿Qué papel desempeñan en el conjunto del relato estas secciones más extensas y detalladas, que se salen de la estructura literaria normal?

• Referencias a hechos o temas repetidos varias veces. Varios hechos o temas literarios son repetidos con cierta frecuencia en estos libros. Veamos algunos: 1) «La lámpara de David»; en atención a la «lámpara de David» Dios no destruirá el reino de Judá, tema que encontramos incluso con la misma expresión en 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19. 2) La benevolencia de Dios hacia el reino de Israel, tema que se repite cuatro ve-

ces (1 Re 21,29; 2 Re 10,30; 2 Re 13,23; 2 Re 14,26-27). 3) La condenación definitiva de Judá a causa de los pecados de Manasés, que se repite cinco veces (2 Re 21,12-15; 22,16-17; 23,26-27; 24,2-4; 24,20). 4) Guerras entre el rey de Damasco, Jazael, y los reyes de Israel, asunto que se repite cuatro veces (2 Re 10,32; 13,22; 13,23; 14,26). 5) Tesoros del templo y del palacio, de los que se habla nada menos que ocho veces, si bien de manera diferente: unas veces son robados (1 Re 14,26; 2 Re 14,14; 25,13-17), otras se usan para pagar tributos-impuestos (2 Re 12,19; 18,15; 24,13); algunas, para comprar la paz (1 Re 15,18-19; 2 Re 16,3). Con todos estos datos, intentar una explicación de por qué estos temas se repiten con tanta frecunecia, sobre todo a partir de las características teológicas del narrador deuteronomista.

d) Instituciones bíblicas

Conviene llamar la atención del lector sobre la importancia que tiene el conocimiento de las instituciones bíblicas del tiempo de la monarquía, para poder entender mejor los libros de los Reyes. El estudio de cualquier literatura exige el conocimiento previo de las instituciones de que en ella se habla. La familia, la administración local, el estado monárquico con todas sus instituciones civiles, militares y religiosas, los ámbitos en los que se mueve y se desarrolla la vida de la comunidad que se refleja en 1-2 Reyes, todo ello es conveniente conocerlo para entender mejor estos libros. Es importante asimismo conocer la concepción que se tiene del estado monárquico, de la persona, la vida y la casa del rey, de la organización de la corte, de la administración del reino, la hacienda y las obras públicas, así como de la organización y administración de la justicia y del ejército, con todas sus estrategias, sus sistemas defensivo y ofensivo e incluso de instituciones como la guerra santa.

Especial importancia tienen las instituciones religiosas, como los lugares santos, el personal dedicado a su servicio, los tiempos sagrados, las fiestas, el servicio litúrgico. Muchas de estas instituciones nacieron precisamente de la mano de la monarquía, como sucede, por ejemplo, con el templo de Jerusalén y toda la organización que éste llevaba consigo. Una de las líneas de fuerza, constante y recurrente a lo largo de 1-2 Re, es la tensión existente entre el santuario central de Jerusalén y los llamados «altos» o santuarios de provincias. Al separarse de Jerusalén, Jeroboán I declaró santuarios reales oficiales los templos de Dan y Betel (1 Re 12,26-33). Josías, en cambio, centralizó toda la vida cultual y todo el sacerdocio en el templo de Jerusalén, prohibiendo y haciendo desaparecer los santuarios de provincias (2 Re 23).

Merece la pena como ejercicio estudiar alguna de estas institituciones en 1-2, usando como guía orientadora la obra clásica e imprescindible de Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) o el resumen más modesto de J. Asurmendi sobre la historia e instituciones del pueblo bíblico en IEB 1, c. V, III-IV.

e) Elías, Eliseo y el Nuevo Testamento

Las figuras de Elías y Eliseo y los relatos de sus milagros se encuentran con frecuencia tras los relatos neotestamentarios sobre Juan el Bautista y sobre el mismo Jesús y algunos de sus milagros. Un buen ejercicio consiste en comparar los relatos de los libros de los Reyes y los de los evangelios, marcando semejanzas y diferencias. Para ello se señalan a continuación algunos textos que pueden servir de guía de trabajo.

Un primer acercamiento sugerente es el de comparar la figura de Juan Bautista y la de Elías. Recordemos Lc 1,17: «Irá delante de él con el espíritu y el poder de Elías»; según Mal 3,23, se creía que la vuelta de Elías debía preceder y preparar la era mesiánica; en esa línea, interpretar la afirmación de que Juan el Bautista será el «Elías que ha de venir» (cf. Mt 17,10-13; Lc 9,30). Sobre la apertura a los paganos, véanse las afirmaciones puestas en boca de Jesús, acerca de que muchas viudas había en Israel en los días de Elías... y a ninguna de ellas fue enviado Elías, sino a una mujer viuda de Sarepta de Sidón; y muchos leprosos había en Israel en tiempos del profeta Eliseo, y ninguno de ellos fue purificado sino Naamán el sirio (Lc 4,25-27; cf. 1 Re 17,1.9 y 2 Re 5,14). Compárese, finalmente, la resurrección del hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24) con la resurrección del hijo de la viuda de Naín (Lc 7,11-17).

Los relatos evangélicos sobre la multiplicación de los panes y los peces por Jesús evocan la multiplicación de la harina y el aceite por obra de Elías (1 Re 17,7-16) y la multiplicación de los panes por parte de Eliseo (2 Re 4,42-44). Compárese este último texto con Mc 6,36-44. Por otra parte, a la hora de relatar la multiplicación de los panes realizada por Jesús, los evangelistas parecen haber reproducido la estructura literaria de la multiplicación de los panes llevada a cabo por Eliseo. Es posible que, detrás de esta imitación y este paralelismo, se esconde una intencionalidad cristológica. La línea argumental de los evangelistas parece ser la siguiente: Jesús está en la corriente de los grandes profetas; multiplica los panes lo mismo que ellos; pero es más que ellos, es más que profeta, porque si Eliseo dio de comer con veinte panes a cien hombres, Jesús da de comer con cinco, a cinco mil.

Para completar las sugerencias acerca de este trabajo, puede estudiarse cualquiera de los siguientes textos: Elías y Moisés, en plano de igualdad, a uno y otro lado de Jesús (Lc 9,30-33); la «asunción» de Jesús, que se menciona al comienzo del gran viaje, recuerda la «asunción de Elías (Lc 9,51; 2 Re 2,11); paralelismo antitético entre Lc 9,54 y 1 Re 18,38: «cayó fuego del cielo que devoró el holocausto y la leña...»; ver también 2 Re 1,10: «Respondió Elías y dijo al jefe de cincuenta: si soy hombre de Dios, que baje fuego del cielo y te devore a ti y a tus cincuenta»; el seguimiento de Jesús es más exigente que el de Elías (Lc

9,61-62; 1 Re 19,19-21); presencia del ángel que conforta a Jesús, lo mismo que confortó a Elías (Lc 22,43; 1 Re 19,5-8).

2. *Bibliografía*

Con el mismo criterio que en los capítulos anteriores, se presenta una selección bibliográfica de publicaciones en lenguas españolas, más algún comentario clásico o especialmente significativo en otras lenguas. Las monografías más importantes para la historia de la investigación han sido ya presentadas en los apartados anteriores.

a) Introducciones y comentarios

J. Delorme / J. Briend, «Los libros de los Reyes», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento. Introducción a la Biblia* II (Barcelona 1981) 333-362; introducción sólida y completa, pero con necesidad de ser actualizada.

En cuanto a comentarios a estos libros en lenguas españolas, tenemos que volver a las series ya señaladas: B. Ubach, *Primer i Segon dels Reis. Versió dels textos originals i comentaris* (Abadía de Montserrat 1957); L. Arnaldich, *Libros históricos del Antiguo Testamento*, Biblia comentada II (Madrid 1963); F. X. Rodríguez Molero, «Los dos libros de los Reyes», en *Conquista de Canaán y monarquía*, La Sagrada Escritura II (Madrid 1970) 521-758; como hemos dicho en anteriores párrafos, se trata de comentarios sólidos, pero han sufrido el desfase propio del tiempo. Por su parte, puede también consultarse P. F. Ellis, «1-2 Reyes», *Comentario Bíblico San Jerónimo* II (Madrid 1971), necesitado igualmente de la actualización que ya se ha hecho en la lengua inglesa original.

E. Würthwein, *Die Bücher der Könige,*2 vols., ATD 11,1-2 (Gotinga 1984-85); este comentario alemán es uno de los clásicos, así como uno de los más conocidos actualmente; desde el punto de vista de la crítica literaria, hace una opción muy definida por la escuela de Gotinga, pero ello no invalida su valor exegético y teológico.

Destinados al gran público, según ya hemos dicho, pueden verse L. Alonso Schökel, «1 y 2 Reyes», *Biblia del Peregrino. Antiguo Testamento I. Prosa* (Madrid 1996), y J. Menchen, «Libros de los Reyes», *Comentario al Antiguo Testamento* I. La Casa de la Biblia (Madrid 1997).

b) Estudios

G. von Rad, «La Teología deuteronomística de la historia en los libros de los Reyes», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976) 177-189; se trata de un artículo publicado originariamente en

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten Testaments, NF 40 (1947) 52-64. Como se ve, nos encontramos a pocos años de distancia del estudio de M. Noth sobre el deuteronomista (1943); von Rad comparte totalmente la tesis de Noth y se propone confirmarla mediante este trabajo sobre los libros de los Reyes; según él, la teología de la palabra eficaz y creadora de Dios, que se halla presente en Re y da sentido y cohesión a estos libros, es una teología genuinamente deuteronomista.

P. Buis, «Rois (Livre des)», en DBS X (1982) 695-739; artículo en el que se reseña el contenido de 1-2 Re y se estudian las cuestiones relativas al texto, a la formación de los libros de los Reyes, a la historia y a la teología; relativamente breve y denso, este trabajo ofrece una visión global completa de 1-2 Reyes.

R. Michaud, *De la entrada en Canaán al destierro en Babilonia. Historia y Teología* (Estella 1983); fruto de los cursos bíblicos que el profesor Robert Michaud ha impartido a estudiantes de la universidad de Québec en Rimouski (Canadá), es un estudio breve y ágil, que pone el resultado de la ciencia bíblica de ese momento al alcance de universitarios.

J. Asurmendi, «Historia e instituciones del pueblo bíblico», en *La Biblia en su entorno,* Introducción al estudio de la Biblia I (Estella 1990) 149-220; capítulos de esta obra que tratan del tiempo de la monarquía, con los aspectos históricos, institucionales y religiosos de este tiempo; dos capítulos de obligada lectura.

J. L. Sicre, «David y la promesa davídica en Reyes», en *De David al Mesías* (Estella 1995) 93-100; David muere al comienzo del primer libro de los Reyes, pero no desaparece de la historia, sino que volvemos a encontrarlo en momentos muy diversos. No se trata ya del David valiente guerrero, ni del pecador y cobarde, sino de un prototipo de relación con el Señor, que sigue salvando a su pueblo por el amor que Dios le tuvo.

P. Buis, *El libro de los Reyes,* CB 86 (Estella 1995); es la versión resumida y adaptada de su artículo en el DBS, antes citado.

S. L. McKenzie, «Cette royauté qui fait problème», en *Israël construit son histoire,* Le Monde de la Bible 34 (Ginebra 1996) 267-295; F. Smyth, «Quand Josias fait son oeuvre ou le roi bien enterré: Une lecture synchronique de 2 R 22,1-23,28», en *Ibid.* 325-339; ya he citado muchas veces esta obra y conocemos sus características y las de sus colaboradores, pertenecientes a la escuela bíblica protestante de Suiza.

Parte segunda
HISTORIA CRONISTA

por

Jesús Campos Santiago

Bajo el epígrafe genérico de «historia cronista» estudiamos ahora los libros primero y segundo de las Crónicas, el libro de Esdras y el de Nehemías. La agrupación de los cuatro libros bíblicos en este apartado indica que tienen ciertamente algo en común, pero no supone que hayan sido redactados por la misma mano, ni mucho menos que tengan necesariamente la misma historia. Por otra parte, se trata de libros bíblicos no demasiado leídos por los cristianos en general y muy poco estudiados en nuestras lenguas españolas en particular, a pesar del interés que tienen para la configuración de la comunidad judía del segundo templo, la cual llegará básicamente con las mismas instituciones y características de esta época hasta los tiempos del nacimiento del cristianismo. Por ello, se presenta una introducción algo más extensa de lo habitual, dando amplio espacio a la historia de la investigación y a la bibliografía existente, de manera que el lector pueda tener una visión bastante completa de estos importantes y, aún hoy, desconocidos escritos.



Capítulo V
LOS LIBROS DE LAS CRÓNICAS. DIMENSIÓN LITERARIA

El complejo literario bíblico formado por esta doble composición escrita, conocida como los libros primero y segundo de las Crónicas, aparece situado al final del canon hebreo de la Biblia, tras los libros de Daniel, Esdras y Nehemías. Sin embargo, en los LXX y en la Vulgata están ubicados entre los libros de los Reyes y Esdras. Este conjunto literario recoge en su seno toda la historia del pueblo de Dios desde los mismos orígenes adánicos hasta que la ciudad santa de Jerusalén cae a manos del ejército babilonio hacia el 586 a.C. Se añade además una breve composición, en la que se recoge la autorización persa por la que se permite a los descendientes de Judá regresar a Jerusalén y reconstruir el templo, acontecimientos que debieron de ocurrir hacia el 538 a.C.

Entre estos límites se suceden, de forma cronológicamente ordenada, todos los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel, a saber, las grandes etapas de la primera generación de la humanidad, así como la etapa patriarcal, recogidas sintéticamente bajo la formulación de extensas genealogías (1 Cr 1-9); el reinado de David, mediante el relato de sus hazañas más relevantes, entre las que destaca la reorganización cultual del pueblo de Israel (1 Cr 10-29,30); el mandato de Salomón, con la reconstrucción del templo (2 Cr 1-9); la historia del reino de Judá con la incesante sucesión de sus monarcas (2 Cr 10-36,16); y los momentos finales del mismo reino, recogiendo de modo sumario tanto la deportación a Babilonia, como el retorno de los desterrados a Jerusalén (2 Cr 36,17-23).

I. TEXTO, LENGUA Y ESTILO

1. Nombre

La Biblia hebrea denomina a estos libros *Dibrê hayyamim*, expresión correspondiente a lo que en la antigüedad eran los

anales: una recopilación ordenada de hechos. En consecuencia, la circunlocución hebrea viene a ser equivalente a la expresión castellana «los acontecimientos diarios» y, en el fondo, corresponde bien al título de «crónica de la historia». Así han sido universalmente conocidos, de acuerdo con la denominación de san Jerónimo, quien en su obra de la Vulgata, en el prólogo a los libros de los Reyes, donde presenta y sitúa el conjunto de un buen número de libros, afirma: «en séptimo lugar *Dabreiamin*, esto es, las "Palabras de los días", que más claramente podemos llamar crónica de toda la historia sagrada, libro que entre nosotros se llama primero y segundo de los Paralipómenos» [1].

La denominación griega *Paraleipomena* tiene un doble sentido, que permite comprender este conjunto literario de diversa forma. Si con tal término se entiende «lo que ha sido omitido», entonces estos libros contendrían datos y elementos no compilados ni transmitidos en las obras bíblicas precedentes de carácter histórico, como Sm y Re, en cuyo caso estaríamos ante un material novedoso y original. Pero también puede entenderse la expresión como «lo que se ha silenciado», por resultar ya conocido en escritos anteriores y para evitar una obra excesivamente llena de lugares paralelos con respecto a otras anteriores. Esta última parece ser la razón por la cual Cr fue relegada a un segundo término, hasta que fue integrada en el contexto global de la Escritura hebrea.

2. *Texto*

El texto más antiguo conocido, aunque de modo parcial, fragmentario y aún hoy cuestionado, es el denominado 4Q118 de la biblioteca de Qumrán [2]. Hasta el momento se identifica este fragmento con 2 Cr 28,27-29,3, según el texto masorético [3]. Así pues, un pequeño fragmento de cuero de 2,6 x 8,3 cm, en el que aparecen seis líneas de texto hebreo bien escrito y que, según indicios de carácter paleográfico, puede ubicarse en el período as-

[1] «... septimus Dabreiamin, id est Verba dierum, quod significantius *khronikon* totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primus et secundus scribitur», R. Weber (ed..), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart [3]1983) 365.

[2] Cf. F. M. Cross, «A Report on the Biblical Fragments of Cave Four in Wâdí Qumrân», BASOR 141 (1956) 11.

[3] Cf. J. Trebolle Barrera, «Édition préliminaire de 4QChroniques», RQ XV (1991) 523-529.

moneo tardío (50-25 a.C.), parece ser el único testimonio directo de Cr en la literatura qumrámica. Esta limitada y minúscula evidencia hace suponer, al menos, que los libros de las Crónicas formaban parte de la colección de libros venerados y recogidos por esta comunidad judía[4].

El texto hebreo de Cr es considerado como uno de los escritos bíblicos más corrientes y antiguos del conjunto veterotestamentario. La fecha probable de su composición, unido al hecho de que estos libros fueran cada vez menos leídos y menos copiados en el conjunto bíblico judío, han hecho posible que haya llegado hasta nosotros un texto en buen estado. Algunas listas de nombres propios y diversos lugares, donde el contexto no ha ayudado al escriba a hacer una lectura correcta, son los responsables de un amplio número de errores de carácter textual. Por otra parte, tampoco las partes de tipo narrativo están exentas totalmente de errores, lo que demuestra que el texto ha sido utilizado con libertad durante bastante tiempo. La tardía recepción canónica de Cr en el AT avala esta hipótesis. Por lo demás, los manuscritos hebreos contienen pocas variantes y éstas conciernen en gran medida a la acentuación masorética[5].

En el caso de algunos pasajes de Cr, paralelos a algunos otros libros canónicos, la crítica textual ha encontrado un importante filón de estudio. El texto de las fuentes antiguas con sus versiones más usadas son una ayuda inestimable para la reconstrucción del texto original de Cr. Es más, la naturaleza sinóptica de Cr, en expresión de S. Japhet, ha hecho que el estudio de su texto se haya orientado tanto a la comparación del texto con sus fuentes básicas, como a descubrir las características de su transmisión. Una simple mirada a los materiales sinópticos de Cr (especialmente Sm-Re) revela enseguida las notables diferencias en-

[4] Probablemente en Qumrán hay otro tipo de rastros de la existencia en aquella época de Cr, como ha puesto de relieve Cross a propósito de los fragmentos de 4QSam, que tienen su paralelo en Cr; cf. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies* (Nueva York 1958) 141-142; F. M. Cross-S.Talmon, *Qumrân and the History of the Biblical Text* (Harvard 1976) 188-193.

[5] S. Baer, en su edición de Cr, anotó unas noventa variantes entre el texto oriental (babilonio) y el occidental (palestinense), de las cuales casi cuarenta tenían que ver con aspectos de carácter consonántico, tales como la confusión entre las letras «wau» y «yod» o la omisión de letras; cf. S. Baer, *Liber Chronicorum. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus masorae varie illustravit, notis criticis confirmavit* (Leipzig 1888).

tre ambos textos. Todo ello viene muy condicionado, como veremos más adelante, por preferencias lingüísticas e intenciones teológicas diferentes, entre otros factores. Y ésta parece ser la razón de que hayan ido apareciendo en el proceso de transmisión lo que comúnmente consideramos variantes textuales. Por eso, Cr es un testigo privilegiado de estos procesos y ha sido utilizado a lo largo de la historia de la investigación como buen ejemplo de ello e instrumento para la reconstrucción del posible texto hebreo original común[6]. De manera semejante, el texto de estos libros ha servido para mostrar la existencia de diferentes corrientes textuales dentro de la tradición masorética. Por ejemplo, Cr ha evidenciado la movilidad de elementos ortográficos y fonéticos en el seno de esta tradición textual[7].

Todo esto ha llevado también a suponer que Cr pueda reflejar mejor la lectura del texto masorético que otros escritos bíblicos, dando a entender que las corrupciones de redacción de Sm-Re, atestiguadas por el texto masorético, han ocurrido algo más tarde de que el cronista hubiese usado este modelo de texto o una tradición textual diferente. Esto parece confirmado por el hecho de que algunas de las lecturas de Cr están de acuerdo con variantes de los LXX[8]. Por otra parte, la comparación de estas lecturas con los fragmentos de Sm encontrados en Qumrán parece mostrar, una vez más, que Cr contiene un modelo textual diferente al del masorético[9].

3. *Versiones antiguas*

Las versiones más antiguas que se conservan de Cr son las griegas y todas las hechas a partir de esta lengua, como la etió-

[6] G. R. Driver, «On Some Passages in the Books of Kings and Chronicles», JTS 27 (1926) 158-160.

[7] Véanse en este sentido las obras de G. Gerleman, *Studies in the Septuagint II. Cronicles*, LUA 43.3 (Lund 1946); *Synoptic Studies in the Old Testament*, LUA 44.5 (Lund 1948); F. M. Cross, «A New Qumrân Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint», BASOR 132 (1953 15-26); R.W. Klein, *Studies in the Greek Texts of the Chronicler*, Dissertation Harvard University 1966; L. C. Allen, *The Greek Chronicles: The Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Masoretic Text*, VTS 25 y 27 (Leiden 1974).

[8] W. E. Lemke, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*, HTR 58 (1965) 349ss.

[9] E. Ch. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, HSM 19 (Missoula 1978).

pica, bohaírica, Vetus latina, armenia, hexaplas sirias, etc. La versión griega es una traducción excesivamente literal, con un griego muy similar al que presentan las traducciones de Ezequiel, Cantar y Eclesiastés. En los LXX, el apócrifo 1 Esd contiene 2 Cr 35-36, que parece datar del s. II y haber nacido en ambiente egipcio. Escrito en un griego ágil y elegante, su estilo es parafrástico y se puede reconstruir sin mucha dificultad el hebreo subyacente. Cuenta con el aval de los manuscritos más antiguos y a menudo el texto resulta más sintético que el propio del texto masorético o de otras versiones griegas. La segunda versión griega responde a la transmitida por la familia G de textos, también acogida probablemente por otras familias textuales. De la primera familia mencionada destacan dos códices: el Vaticano y el Sinaítico. Posiblemente este tipo de texto puede datarse también en torno al s. II d.C., ya que Eupolemo parece conocerlo bien. Además el texto griego de 1 Esd parece corresponder mejor al estado del texto hebreo de esta época.

En cuanto a las versiones latinas anteriores a la obra de san Jerónimo, Cr aparece en muchas de ellas, pero no de forma completa. Numerosos pasajes están contenidos en los manuscritos de las antiguas versiones latinas, pero son de escaso valor a la hora del estudio del texto original, si bien poseen gran valor para la historia de la exégesis. En el mundo siríaco hay que decir que, aunque Cr en un principio no fue incluido dentro del canon siríaco, esta obra aparece ya en la Peshita. En esta versión Cr se presenta como una obra literal y vinculada muy estrechamente a las versiones griegas; en esta versión Cr se armoniza siempre que es posible con Sm-Re. Por lo que se refiere a las versiones arameas o targumes, los estudios hechos concluyen que la forma final del targum de Cr aparece en torno a los ss. VIII-IX de nuestra era. De este targum se tuvo noticia muy tardíamente y, de hecho, las grandes políglotas no lo conocieron.

4. *Lenguaje y estilo*

Generalmente se acepta que el lenguaje de Cr responde al antiguo hebreo bíblico, por lo que puede calificarse su estilo como equivalente al que imperaba en la época postexílica. Quizá la mejor prueba de esta afirmación resida en la ausencia de préstamos griegos, así como en la escasa o nula influencia he-

lenística sobre el mismo. Quien primero estudió sus características lingüísticas fue W. Gesenius[10], quien ya mostró que el interés por este aspecto de Cr reside en el uso de su vocabulario tan peculiar y de su sintaxis. Generalmente se pensaba que el autor o el compilador de esta obra habría usado el hebreo con cierta dificultad, por lo que se pensaba que el libro había sido escrito en un tiempo en que el hebreo había caído en desuso, sustituido por la lengua aramea, cuyos influjos parecen manifiestos. En la actualidad, sin embargo, se ha revalorizado este momento de la evolución del hebreo, debido sobre todo al desarrollo de los estudios lingüísticos hebreos, a la abundancia de material epigráfico, lo que ha permitido conocer mejor el estado de las diversas lenguas en ese momento y a los descubrimientos de Qumrán, que han hecho posible un conocimiento más amplio de la evolución de la lengua hebrea. La consecuencia de todo ello es que hoy se acepta generalmente que el hebreo sobrevivió como lengua viva en la época postexílica y se conoce mejor tanto la influencia en él del arameo y de otras, como su lugar en la evolución del hebreo bíblico clásico al rabínico. Por lo demás, las características lingüísticas y estilísticas propias de Cr permiten reconocer a esta obra un estilo peculiar y diferente del que se encuentra en Esdras, Nehemías, Daniel o Ester.

II. PARALELOS Y FUENTES

1. Paralelos (Sm-Re)

A lo largo de la historia de la investigación se ha aceptado siempre que el texto de Sm-Re era anterior al de Cr, cuyo autor ha usado ampliamente esos libros. Esto resulta ahora mucho más evidente, al conocer los textos de Sm-Re existentes en Qumrán, así como los de la Vetus griega, de las recensiones protolucianicas de LXX e, incluso, del mismo F. Josefo. En un buen número de casos, tanto los cambios históricos, como los matices teológicos que adopta el texto de Cr se acercan plenamente a la historia transmitida en Sm-Re.

[10] W. Gesenius, *Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift. Eine Philologisch-historische Einleitung in die Sprachlehre und Wörtebücher der hebräischen Sprache* (Leipzig 1815).

2. *Fuentes canónicas*

Cr puede ser considerada en gran medida como una obra histórica de carácter sinóptico, ya que numeroso material narrado en su seno aparece también en diversos libros recogidos en el canon bíblico. Como cualquier obra de carácter histórico, usa sus propias fuentes de documentación e información, de las que extrae numerosos acontecimientos y a las que cita de modo directo. Esta cualidad literaria se percibe nada más acercarse al texto de estos libros. En efecto, parece como si la historia recogida y ofrecida por Cr estuviese construida a partir de diversos bloques, extraídos de la Biblia de modo selectivo.

Así, para la elaboración de sus composiciones históricas parece usar textos o tradiciones cercanas al Pentateuco, a la vez que conocer elementos diversos de la literatura profética y de Esd-Neh. Está claro que el autor o autores de Cr han tomado del libro del Génesis sus listas y genealogías. Sólo las referidas a Caín, Térah y Nahor han quedado fuera de su óptica. Casi todo lo relacionado con la estancia en Egipto, el éxodo y estancia en el desierto están consignados de modo muy sucinto y sin detalles, mediante una redacción atribuible al autor o autores de Cr (1 Cr 17,5.21; 2 Cr 5,10; 6,5-6; 7,22; 20,10).

Además, Cr extrae, condensa y presenta de una forma muy dispar lo referente a las diversas normas legislativas, que aparecen a lo largo y ancho del Pentateuco. En algunos casos lo hace aludiendo a ello, en otros citando literalmente la norma, a veces interpretándola directamente, como sucede con la ordenación sacrificial, las normas referentes al tabernáculo, al sacerdocio, a las fiestas, a las genealogías sacerdotales y, en especial, al papel de los levitas. Todo lo contenido en Ex-Dt aparece extractado y sintetizado desde la perspectiva teológica de Cr y supeditado a su singular orientación histórica. De Jos aparecen vestigios en lo referente a cuestiones de carácter geográfico sobre diversas ciudades (1 Cr 4,28-33; 6,54-81), aunque no faltan algunas contradicciones. Jue apenas está representado y, de hecho, se guarda un absoluto silencio sobre su época, de la que apenas queda un eco en 1 Cr 10, que no es otra cosa que un duplicado de 1 Sm 31. En todo lo referente a Saúl y los inicios de David, Cr toma como fuente básica Sm-Re, que utiliza según su criterio. Uno de los ejemplos de este peculiar uso puede verse en la alteración de acontecimientos que presenta 1 Cr 13-14 en relación con el paralelo 2 Sm 5-6, así como 1 Cr 11,11-41 respecto a 2 Sm 23,8-39.

Por otra parte, cuando coinciden sus pareceres, Cr toma prestada la versión que ofrece Sm, si bien añade retoques, alteraciones, detalles.

Por el contrario, la fuente preferida de Cr es 1-2 Re. Utilizada también de modos muy diversos, la documentación de estos escritos es la principal fuente para los relatos sobre el reino salomónico y los diversos monarcas de Judá. Su uso es siempre selectivo y está al servicio de intereses ideológicos. Así, no aparecen reflejadas en Cr las páginas oscuras que la historia deuteronomista dedicaba a David y se omite todo lo referente al reino del norte. En numerosas ocasiones encontramos amplias secciones copiadas literalmente de Re; esto hace que, para la historia cronística, la elaboración narrativa y cronológica de la historia deuteronomista sea determinante, hasta el punto de que con frecuencia Cr elabora algunos textos, sólo para introducir o concluir alguna sección importada de Re.

Cr parece usar como fuente también las composiciones bíblicas de Esd y Neh en dos ocasiones (2 Cr 36,22-23 // Esd 1,1-3; 1 Cr 9,2-17a // Neh 11,3-19), lo cual no impide que las dos obras difieran en puntos de vista, temática y orientación teológica. Finalmente, digamos, para completar lo dicho, que aparecen citados los salmos 105 y 106 (1 Cr 16,6-16 y 2 Cr 6,41-42) y que existen alusiones, que suponen un implícito conocimiento de textos o tradiciones proféticas, concretamente de Isaías, Jeremías y Zacarías, entre otros (2 Cr 28,16-21; 36,9.21).

El tratamiento que Cr da a estas fuentes canónicas es muy libre. Los combina entre sí, omite párrafos completos o palabras, añade elementos propios o transforma los recibidos, todo ello con la finalidad de construir su obra, siendo fiel a sus principios ideológicos, a su orientación teológica. De este modo, ofrece su peculiar visión de la historia del pueblo de Dios, tal como desea darla a conocer.

3. *Fuentes extracanónicas*

Cr usa de forma explícita otras fuentes escritas de información, que desgraciadamente no han llegado hasta nosotros y de las que en muchos casos tenemos noticia sólo por las citas que de ellas se hacen en esta obra, donde a menudo se presentan como crónicas reales o proféticas. El problema que se plantea en este punto es si también ha usado fuentes para el material que

no tiene paralelos ni dentro ni fuera de la Biblia. Esta cuestión ha estado en el centro del debate sobre la cualidad de este libro como verdaderamente histórico. En cualquier caso, y desde el punto de vista literario, es claro que Cr ha usado fuentes que no se hallan en otros libros bíblicos y que nos resultan desconocidas por otras obras (1 Cr 2,25-33.42-50a; 7,1-11.30-40; 27,25-34; 2 Cr 11,6-10.18-20; 21,2). Esto se percibe, sobre todo, en los textos elaborados independientemente, en los datos sobre la organización del personal del templo y su distribución en categorías, así como en las listas genealógicas de levitas (1 Cr 6,16-47; 23-26). Baste citar, como ejemplo, la identificación que hace S. Japhet de la genealogía de Joaquín en 1 Cr 3,17-24 como una de las fuentes tardías recogidas en la obra.

En Cr se hace uso abundante también de otro tipo de fuentes, las cuales no han llegado hasta nosotros, pero son referidas en la obra con su nombre concreto. De ellas sólo sabemos su denominación. Las más citadas son las que se nombran en fórmulas de carácter conclusivo al final de los ciclos reales, las cuales se presentan con fórmulas literarias estereotipadas, como «la historia del rey... desde el principio hasta el fin, está escrita en las memorias... Allí se cuenta...» (1 Cr 29,29; 2 Cr 9,29; 12,15; 13,22; 16,11; 20,34; 24,27; 26,22; 27,7; 28,26; 32,32; 33,18; 35,26; 36,8). Todas estas fuentes, excepto la referida a David, tienen su paralelo correspondiente en la historia deuteronomista (1 Re 11,41; 14,19.29; 15,7.23.31; 16,5.20.27; 22,39.46; 2 Re 8,23; 10,34; 12,20; 13,8.12; 14,18.28; 15,9.11.15.21.26.31.36; 16,19; 20,20; 21,25; 23,28; 24,5). La función historiográfica de tales fórmulas es la misma en una y otra historia, a saber, condensar y asentar históricamente los hechos narrados, a la vez que poner fin al ciclo narrativo correspondiente. Estas fuentes suelen designarse como anales de los reyes de Israel, crónicas de los reyes de Judá, hechos de Salomón o *midrás* de los reyes. En numerosas ocasiones son atribuidas a ámbitos proféticos muy diversos. Así, son citados Samuel el vidente, Samuel, Natán, Gad, Ahijáh, Jedó, Semayas, Iddó, Jehú, Isaías y Hozai. La mayor parte de estos profetas son también conocidos por la historia deuteronomista; en dos casos se hace incluso referencia explícita a estas fuentes proféticas, contenidas en el conjunto de la obra histórica de los reyes con la que formaban un todo (2 Cr 20,34; 32,32).

Fuera de esas fórmulas conclusivas, a las que acabamos de referirnos, se encuentran también otras fuentes. Así, numerosos

registros de personas, listas o genealogías que el cronista ha conocido, usado y referido de muy diversa forma, lo que nos lleva a concluir que la práctica de la inscripción por familias era comúnmente realizada, según puede constatarse en varios textos bíblicos (1 Re 4,41; 5,17; 9,1; 24,6; 27,24).

Todas estas fuentes, sean en forma de libro o de anales, de crónicas y comentarios, evidencian que el redactor de Cr ha escrito teniendo delante documentos concretos, ha seleccionado los materiales de su composición según criterios propios y remite a esta documentación con el principal, si no el único, interés de corroborar la veracidad histórica de cuanto narra. Por otro lado, las referencias al ámbito profético confirman que, cuando se compone Cr, ya existían fuentes escritas atribuidas a profetas, los cuales no solamente consignaban por escrito sus oráculos o visiones, sino que también se esforzaban a veces por escribir, al menos parcialmente, la historia de su pueblo. Tal parece afirmar ya Flavio Josefo: «Desde la muerte de Moisés hasta *Artajerjes, sucesor de Jerjes como rey de los persas, los profetas* posteriores a Moisés han consignado los hechos de su tiempo en trece libros» [11].

Llegados a este punto, se plantean diversas alternativas a la hora de describir la naturaleza del corpus histórico usado por Cr y al que reconoce autoridad. Podría tratarse de una obra histórica no canónica, que contendría básicamente el mismo material que Re, aunque de forma un tanto diferente, lo que explicaría los elementos adicionales encontrados en Cr respecto a Re. Quizá estamos ante una referencia de Cr a los libros canónicos de los profetas anteriores, denominados así quizás por su preferencia de la autoridad profética y su respeto ante ella. O, finalmente, podría pensarse en que no existe una obra concreta que sirva al autor de fuente para componer su historia, sino sencillamente en que Cr usa las diversas fórmulas de referencia a fuentes, emulando las auténticas citas que Re ha tomado de ellas, con el fin de dar autenticidad y autoridad a su obra. Sea cual fuere la solución verdadera y aunque ninguna de estas posibilidades convence del todo, lo cierto es que Cr ofrece un conjunto literario no comprendido en los libros bíblicos. Por lo demás, debe distinguirse claramente el uso que en la obra se hace de estas fuentes y la forma literaria de referirse a cada una de

[11] F. Josefo, *Contra Apión* 1,40.

ellas; si tuviéramos en cuenta esto, quizá se simplificaría el problema, pues podría estar usando muchas veces la misma fuente, si bien referida de diversos modos o, simplemente, sin referirse a ella de ningún modo. Sin olvidar que es muy difícil la identificación de fuentes en aquellos relatos, que rompen la unidad literaria del conjunto de Cr y manifiestan un género y tratamiento muy diferentes al resto de ellos. En este caso parece necesario entrar en el debate acerca de la posibilidad de sucesivas redacciones de la misma obra.

III. FORMAS Y RECURSOS LITERARIOS

La gran variedad de materiales contenidos en Cr lleva consigo el que en esta obra puedan encontrarse formas y recursos literarios de muy diversa naturaleza, lo cual se acentúa aún más debido a la compleja historiografía de la obra, en la que se manejan –como hemos visto– materiales muy dispares.

1. Formas literarias

En su estudio crítico sobre la forma literaria de Cr, Gerhard von Rad define el conjunto de la obra como «predicación levítica» [12]; pero esto ha de entenderse como fruto de una valoración global de la obra, lo cual no ahorra el esfuerzo de intentar describir las formas y los recursos literarios que en ella podemos encontrar. De hecho, J. Kegler y M. Augustin, por un lado, así como S. J. de Vries, por otro, han hecho recientemente un análisis de la obra más detallado con resultados más complejos [13]. Estudiando el texto de modo detallado y por secciones independientes, tras aplicar la metodología iniciada por H. Gunkel en el estudio de las formas literarias, han podido describir un amplio mosaico de formas literarias, de entre las cuales presentamos las más generales.

a) Genealogías

El material más abundante en Cr se presenta bajo dos formas concretas de citación rápida y precisa: las genealogías y las

[12] G. von Rad, *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes*, BWAT (Stuttgart 1930).

[13] J. Kegler / M. Augustin, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, (Francfort 1984); S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles*, FOTL IX (Michigan 1989).

listas. De hecho, capítulos enteros están construidos de esta forma (1 Cr 1-9; 23-27) y extensas partes de libro contienen esta incesante y continua repetición de nombres (1 Cr 11,26-47; 12,24-37; 15,5-10.17-24, 28,11-18; passim). Las listas tienen a su vez muy diferente catalogación, dependiendo del contenido y la forma. Así, podemos encontrar listas reales (1 Cr 1,43-51; 3,1-14), listados de ciudades (1 Cr 4,28-33; 2 Cr 11,6-10), censos generales (1 Cr 7,1-5.6-11), listas de habitantes por ciudad (1 Cr 9,3-17.35-38), y listas de estamentos sociales, como oficiales (1 Cr 18,15-17; 27,25-34), soldados (1 Cr 12,3-8.10-14), jefes de tribu (1 Cr 27,16-22), categorías religiosas (1 Cr 24,7-18; 26,1-11), e incluso inventarios (1 Cr 22,3-4; 28,14-18; 29,2-5.7.8; 2 Cr 4,12-22), y listas de quienes ocasionalmente han colaborado en alguna tarea (1 Cr 15,5-10; 16,5-6; 2 Cr 17,7-8).

De entre todas las listas destacan las compuestas a modo de genealogía, que presentan una continua sucesión de familias en el tiempo (1 Cr 1,5-23; 2,10-17.25-33.36-41; passim), estableciendo de esta forma una conexión entre las generaciones actuales y su posible ascendencia genuina. El cronista, al usar este recurso literario, se sitúa muy en la línea de la historiografía antigua, de la que tenemos clara constancia en otros libros bíblicos, como los que forman el conjunto de la historia deuteronomista, (2 Sm 3,2-5; 5,14-16; 8,16-18; 20,23-26; 23,24-39; 1 Re 4,2-19; 7,41-50; 25,13-17; 2 Re 15,29), además de Gn, Nm, Jos, Esd y Neh. En nuestro caso, las listas se integran en el desarrollo narrativo de la historia, constituyendo una estructura rápida y extensa de acontecimientos, reconocidos sin ninguna duda como tales.

La pretensión última del cronista con el uso de esta forma literaria concreta parece ser múltiple, pero sobre todo estas genealogías o listas son la presentación en cierto modo autorizada de determinados personajes, familias, estamentos, que intervienen de manera preeminente en la historia humana que construye. Así, hay listas (1 Cr 1;2) que legitiman el papel de diversas personalidades; así sucede en el caso de la decisión tomada por el rey Josafat de enviar por sus ciudades a oficiales, levitas y sacerdotes itinerantes, que instruyesen en la ley a los ciudadanos; esta acción es avalada por sus nombres concretos, para reforzar de este modo la credibilidad histórica del hecho (2 Cr 17,7-8; cf. algo parecido en 29,12-14). El mismo ejemplo tenemos en la reconstrucción por Roboán de las ciudades de Judá (2

Cr 11,5-10). En consecuencia, la finalidad principal de estas listas y genealogías es la de dar la impresión de que se transmiten con precisión los acontecimientos ocurridos.

No hay que olvidar un pequeño matiz. En cuanto al método de presentar y reforzar su relato con el uso de listas, Cr parece estar muy próximo a los primeros seis libros del AT. Pero en lo que respecta a la forma, se acerca más a las composiciones de este género, que recoge y transmite el resto de la historia deuteronomista. Quizá la originalidad de Cr radique en que sabe integrar muy bien la fidelidad a esas fuentes con la apertura dinámica hacia sus intereses. El resultado de combinar en su actividad editorial diversas formas literarias, importadas de fuentes más primitivas, otorgan a su composición final un peculiar equilibrio entre narración, listados y composiciones de carácter retórico muy diversas.

b) Relatos descriptivos

El autor de Cr es un autor escénico de primera magnitud, un especialista en la descripción detallada y cuidada de todos y cada uno de los elementos que se desarrollan en las diversas ceremonias o acontecimientos singulares de los que da constancia. Ello se puede advertir en primer lugar por la comparación de datos con otras fuentes bíblicas que recogen el mismo hecho. Un claro exponente de lo que decimos puede verse en el relato de la revuelta promovida por el sacerdote Yoyadá. En efecto, el acontecimiento es descrito con tal sutileza, que lo que en sí no es otra cosa que una usurpación del poder de Atalía, para entregarlo a Joás, parece en esta composición una ceremonia escenificada en el templo, siguiendo escrupulosamente todos y cada uno de los pasos de un ritual (2 Cr 23 // 2 Re 11,4-20). Y es que, hasta tal punto realiza auténticos ejercicios de artesanía mediante su «tramoya literaria», que, en la descripción de diversos encuentros bélicos como el de Abías (2 Cr 13,3-20) o el de Josafat contra los moabitas y amonitas (2 Cr 20,1ss), da la impresión de encontrarnos ante un excelente regidor, merecedor de ser integrado en algún equipo de guionistas de las actuales multinacionales del celuloide. Él es el responsable de que estos combates se conviertan casi en ceremonias bélicas.

En cuanto a las ceremonias públicas de tipo comunitario, Cr sigue de cerca las descripciones que recibe de Sm-Re y los de-

talles allí relatados. Quizá la descripción más destacada sea la que hace referencia al traslado del arca y la dedicación del templo en época salomónica (2 Cr 5-7,10; cf. 1 Cr 13-16 // 1 Re 8,1-66; cf. 2 Sm 6,2-8.12-19); ejemplos parecidos se encuentran también en Esd 3,10-13; Neh 8,1-12; 9,1-10,40; 12,27-43. El autor de Cr enriquece su composición con relatos de este tipo, importados muchos de ellos de otras obras, si bien los adorna con elementos nuevos; pero hay más, porque, cuando desea resaltar un acontecimiento, literariamente lo convierte casi en una ceremonia, como hemos dicho. Tal es el caso, por ejemplo, de la reforma de Asá y de la pascua de Josías (1 Re 15,12-13; 2 Re 23,21-23 // 2 Cr 15,1-5; 35,1-19). Ciertamente, en este tipo de escenas el autor de Cr es un creador absoluto y original.

Además, el cronista introduce a menudo este recurso ceremonial en el contexto de otras secciones literarias, incorporándolo a diferentes unidades narrativas, cuando lo cree oportuno. Así, además de los textos indicados, obsérvese cómo incorpora ese recurso en diversos relatos, como la ceremonia davídica de entronización (1 Cr 11,1-3; 12,38-40), la casta sacerdotal y su organización (1 Cr 23,2; 24,3ss), la entronización de Salomón (1 Cr 28,1-29,25), la visita de Salomón a Gibeón (2 Cr 1,1-13), la dedicación del templo (2 Cr 7,1-10), la purificación del templo en tiempos de Ezequías (2 Cr 29) y otros varios. En cualquier caso, lo que más llama la atención de este recurso tan elegantemente usado por Cr es que, al adaptar así los relatos que importa de otras fuentes, engarzándolos además en un esquema tan desarrollado y organizado, sus composiciones ganan claramente en color y solemnidad.

c) Elementos retóricos

Una de las formas literarias que mayor presencia tienen en Cr son los discursos. Ya a finales del siglo pasado esta cuestión produjo un incesante debate capitalizado en especial por S. Driver y V. French[14]. Nadie duda de la importancia de estas piezas de carácter retórico en el conjunto de esta obra y de cómo expresan de un modo muy directo la teología de su autor o auto-

[14] S. R. Driver, «The Speeches in Chronicles», *ExpT* 5.1 (1895) 241ss; V. French, «The Speeches in Chronicles. A Reply», *ExpT* 5.2 (1895) 140ss; y la segunda aportación de Driver, «The Speeches in the Chronicles», *ExpT* 5.2 (1895) 286ss.

res. Ya hemos aludido a cómo el propio G. von Rad se definía en este sentido. Más tarde se ha ido recuperando la carga deuteronomística que parecen contener. En todo caso, es uno de los recursos literarios más utilizados en su composición. Un elemento que por su misma naturaleza no puede dejarse pasar por alto.

En la composición de Cr pueden encontrarse muy diversos elementos literarios, tales como alocuciones de carácter divino, exhortaciones proféticas, oraciones, cartas, oráculos, diálogos, discursos reales, etc. Todo ello en la línea de la composición historiográfica habitual en la antigüedad. Los diferentes discursos son colocados en Cr siempre en lugares estratégicos y con una pretensión de fondo muy clara y definida. Muchas de estas composiciones aparecen en conexión con el corpus deuteronomístico, del que parecen haber sido importadas. Tal es el caso de los pactos entre Roboán y las tribus del norte (2 Cr 10,4-17 // 1 Re 12,4-17) o la profecía de Julda (2 Cr 34,23-28 // 2 Re 22,15-20). Pero siempre se nota la elaboración de alguien que adapta, acorta, alarga, suprime, etc. En cualquier caso, la importancia de este tipo de recursos en el conjunto de la obra es innegable. Podríamos describirlos, según hace S. Japhet, como advertencias de muy diverso tipo, las cuales manifiestan de modo explícito la voluntad divina. Esto se percibe de forma clara en las alocuciones de tono profético, donde tan importante es su contenido como el que las hace (2 Cr 12,5; 20,37; 24,20). Sin embargo, no sólo tienen esta dimensión de aviso, pues existen casos en los que se trata de una llamada al arrepentimiento o de un tipo de oráculo deliberativo (2 Cr 15,2-7; 20,15-17). Por otra parte, algunas de estas composiciones parecen formar parte de un proceso judicial protagonizado por Dios, mientras que en otras parecen ser, más bien, expresión del persuasivo punto de vista de Cr, como resaltando la importancia que tiene el diálogo. En efecto, el Cr tiene firme confianza en el poder del razonamiento y de la persuasión, por lo que apela frecuentemente a la comprensión y a la buena voluntad. En resumen, estos elementos de diálogo manifiestan que Cr intenta presentar de modo muy directo a los interlocutores de este encuentro, Dios y el pueblo, el monarca y el pueblo, y que el diálogo entre el Señor y su pueblo es una continua manifestación de la voluntad divina, siempre plena de compasión, como se pone de manifiesto en la continua sucesión de profetas (2 Cr 36,15).

Finalmente, las diversas oraciones que aparecen en Cr (1 Cr 17,4-27; 2 Cr 6,1-40; 14,10; 20,5-12.21; 29,3ss) son buen ejemplo

de cómo el monarca, no sólo es autoridad que gobierna a su pueblo, sino también interlocutor e intercesor entre·éste y Dios. Por lo demás, no debe olvidarse que el rey necesita de su pueblo, de su cooperación, para alcanzar el favor de Dios (1 Cr 15,12-13; 2 Cr 14,6; 19,6-11, 29,5-11; 30,6-9). Cuando no hay entendimiento entre el rey y su pueblo o las instituciones, Cr deja igualmente constancia de ello, utilizando un recurso retórico breve, que pone en evidencia su falta (2 Cr 12,2; 13,8; 17,3; passim).

2. *Recursos literarios*

Quizá la originalidad literaria del cronista no esté tanto en su material, importado en gran medida de otras fuentes como ya se ha visto, cuanto en el uso que de él hace. Es aquí donde se muestra auténtico creador y original compositor, donde se percibe realmente la singularidad literaria de esta obra. Así, podemos afirmar que desarrolla su labor redaccional, aplicando criterios propios en la selección de materiales, técnicas específicas de modificación y recursos concretos de eliminación, logrando como resultado al final una composición ciertamente novedosa. De hecho, Cr es literatura seleccionada. Así, en función de su intención primordial, la que otorga sentido al conjunto de la obra, selecciona o rechaza determinados pasajes narrativos. La selección es siempre exquisita y cuidadosa. Unas veces los textos de otras fuentes son reproducidos con esmero y con fidelidad; en otros casos, reelabora sutilmente los fragmentos, alterando su forma originaria, siempre, naturalmente, de acuerdo con los intereses generales de la obra y con su peculiar teología. Y no es infrecuente que los retoques se perciben con toda claridad, como si el autor quisiera de manera explícita hacerse notar. Tal es el caso, por ejemplo, cuando intercala determinadas fórmulas estereotipadas bien conocidas.

Por otra parte, la eliminación consciente de unidades literarias sin interés para la finalidad de su obra es también una constante. De hecho, nada en Cr se encuentra fruto de la casualidad o que no responda a su interés; no hay en Cr detalles vanos. Todos y cada uno de esos detalles tienen su finalidad y su razón de ser. También lo que se suprime o evita; en este caso, o se trata de algo con escaso valor informativo o es un dato que distorsiona el sentido de conjunto querido en su relato. Por eso, si tenemos en cuenta la primera alternativa, debemos calificar la obra del cronista como una obra a menudo honesta, pues muchos de

sus silencios se deben sencillamente a que los datos, que a él no le interesan, pueden fácilmente consultarse en otras obras.

Pero, donde mejor se expresa la originalidad literaria de Cr es, por supuesto, en las piezas originales, que incluye en el relato general. Tal es el caso de numerosas oraciones y discursos, entre otros. Se trata siempre de composiciones elaboradas para cada caso y manifiestan de modo singular las pretensiones históricas y teológicas de esta obra.

Para ejemplificar estos recursos literarios, presentamos sintéticamente una serie de textos, en los que se perciben algunos de los criterios literarios propios de Cr:

- *Selección*. Según lo dicho, Cr es una obra que contiene historia seleccionada, en la medida en que refiere sólo aquello que entra dentro de sus intereses. El caso más representativo es la tímida presencia de referencias al éxodo, hasta el punto de poderse hablar de un premeditado silencio: 1 Cr 16; 17,5.21; 2 Cr 3,1-2; 5,10; 6,5-6.11.39-40; 7,22; 20,10.

- *Reelaboración*. Es clara en el relato del censo de 1 Cr 21, la sucesión salomónica de 1 Cr 28-29 y la construcción del templo de 2 Cr 3-7.

- *Eliminación*. Nada se dice del ciclo de Saúl; se omiten páginas oscuras de David y Salomón; nada sobre la historia del reino del norte, Israel.

- *Creación*. Pueden verse, como ejemplos, la organización religiosa davídica de 1 Cr 23-27; el reinado de Abías y Josafat, 2 Cr 13; 17;19-20; las reformas de Asá, Joás y Ezequías, 2 Cr 15; 24; 29-31; la pascua de Josías, 2 Cr 35.

3. *Género literario*

Desde el principio, la pretensión de estos libros ha sido la de ser considerados «historia», aunque ésta ha sido definida de múltiples modos. L. Zunz pensaba que, más que historia, eran un exponente singular de la actividad midrásica del judaísmo, situado entre la literatura bíblica y la postbíblica[15]. De la misma

[15] L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur und Religiongeschichte* (Berlín 1832).

forma, J. Welhausen entendía Cr como un midrás, lo cual significaba de alguna manera un cierto descrédito histórico, pues ello suponía una «muy singular y artificial visión del despertar de los huesos secos», según él mismo lo definía. Como midrás también entendían la obra tanto Barnes como Seeligmann[16]. Por su parte, C. C. Torrey daba un paso más hacia el vacío histórico al valorar la composición literaria de Cr básicamente como obra de *ficción, fruto de la colorista e imaginativa creatividad del autor*, quien hubiera sido hoy gran novelista. Th. Willi comprende la obra como un comentario; para Goulder es una colección litúrgica de sermones; según P. Welten se trata de un claro exponente de escritos de carácter parabólico con pretensión histórica, y según P. Ackroyd y R. Mosis estamos sencillamente ante pura teología[17]. De hecho, la cuestión del género literario de la obra ha sido sistemáticamente tratada a lo largo de la historia de la crítica bíblica. En este sentido, M. Noth comparaba esta composición –desde el punto de vista de la historia– con los relatos del Pentateuco o la historia deuteronomista. Y, en este sentido, Cr puede ser considerada como una obra histórica de las mismas características que otras de la historiografía bíblica, si bien con sus características, temas, formas literarias, plan general, objetivo y método propios[18].

Así pues, estamos ante una obra que no es sin más fruto de una mera recopilación de episodios y relatos, sino resultado de una narración de acontecimientos sucesivos en el tiempo, que afectan a un grupo humano y se desarrollan a lo largo y ancho de un tiempo y un espacio determinados. Esta secuencia de sucesos responde, además, a una estructura lógica y pensada, que

[16] W. E. Barnes, «The Midrashic Element in Chronicles», *ExpT* 5.4 (1896) 426ss; I. L. Seeligmann, *Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomischen und chronistischen Geschichtsschreibung*, VTS 29 (Leiden 1978) 254ss.

[17] Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106 (Gotinga 1972); P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42 (Neukirchen 1973); R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Friburgo B. 1973); las aportaciones anteriores a P. Ackroyd están recogidas en la reciente obra, *The Chronicler in His Age*, JSOTSup 101 (Sheffield 1991).

[18] E. Bickerman, «From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundations of Postbiblical Judaism», en L. Finkelstein, *The Jews, Their History, Culture and Religion* (Nueva York 1962); M. Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (Londres 1995) 26-47; S. Japhet, «L'Historiographie post-exilique: comment et pourquoi?», en A. de Pury, *Isräel construit son histoire* (Ginebra 1996) 123-152.

pretende no sólo dar a conocer lo ocurrido, sino ofrecer también su sentido y su significación. Todo ello se realiza de acuerdo con formas y criterios propios del proceder de la historia, según la mente de quien escribe. Como afirma S. Japhet: «el cronista escribe su historia con conciencia de su tarea, tanto en su apariencia como en su pretensión» [19].

Por supuesto, la obra no se ajusta a lo que actualmente entendemos por historia. Pero no por ello puede desposeerse a Cr de su carácter histórico general, al menos en el mismo sentido que tienen otras partes de la historiografía bíblica. Aquí es preciso una aclaración de términos. En primer lugar, hay que distinguir los principios que rigen la historia y la información que genera el proceso histórico. Aunque el moderno historiador considera que los motores de la historia son únicamente factores de índole natural y humana –sean éstos de carácter material o espiritual–, en el corpus histórico de la Biblia, y naturalmente también en Cr, ocurre precisamente lo contrario. En este caso, los factores naturales son sustituidos en gran parte por uno solo, el factor sobrenatural. La historia viene determinada por la voluntad de Dios y es siempre consecuencia de la interrelación entre el hombre y Dios, siendo éste quien dirige todo de forma absoluta.

Tanto en la antigüedad como hoy, la calidad histórica de un relato se determina mediante lo que podemos denominar probabilidades históricas. Y precisamente en esto es en lo que se encuentran las mayores diferencias entre ayer y hoy. La evolución de la humanidad, su modo de pensar, las categorías de cada tiempo y tantas otras cosas hacen que en cada tiempo sea diferente lo que el ser humano considera históricamente probable. Por ejemplo, en el tiempo en que escribe el cronista, y mucho después, la categoría de milagro se utilizaba con toda naturalidad, para explicar la intervención divina en los diversos acontecimientos humanos. Sin embargo, en nuestro tiempo, a partir de la categoría actual de historia crítica, no sólo no se considera el milagro como explicación plausible de un hecho, sino que es rechazado como categoría histórica válida, convirtiendo el texto que lo usa en «históricamente improbable», aunque haya sido categoría aceptada como probable por numerosos historiadores de ayer y de hoy.

[19] S. Japhet, *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (Francfort 1989) 7-10.

Por otra parte, una obra histórica depende de las fuentes de información de que se nutre. Esto ocurre también en Cr, que usa estas fuentes con una orientación muy precisa y se refiere a ellas de manera constante y determinada. Ahora bien, para un historiador moderno lo que importa es el distinto valor de unas fuentes y de otras. Así, en la actualidad, se puede dudar a la hora de aceptar como fuente histórica legítima un árbol genealógico, aunque pueda ser aceptado como documento de conocimiento de la época del autor, ya que constituye una documentación más del sustrato social de su época. Por el contrario, para el historiador antiguo lo que hacía válida una fuente era la tradición, es decir, la circunstancia de tener una cosa su origen o raíces en tiempos pasados y haber sido transmitida de unas generaciones a otras. Por tanto, lo que de hecho cambia es la perspectiva desde la que son valoradas las fuentes. Sin olvidar que la obra histórica es distinta en cada época también por lo que se refiere a la forma literaria de las fuentes empleadas. Así, el historiador acude a documentos de archivo, cartas, discursos y a todo lo que él considera que le puede ser útil en la construcción de su historia. Esto es lo que hace el cronista al incluir en su composición relatos provenientes de fuentes proféticas o de la historia deuteronomista. Pero, además, añade otras fuentes, cuyo género literario haría que un historiador moderno no las incluyese en un relato con pretensión de validez histórica. Tal es el caso de oraciones, listas, anécdotas, salmos, profecías, las cuales sin embargo otorgan a Cr su carácter tan singular.

Finalmente, no podemos olvidarnos de todo lo relativo a la autoridad del historiador, que construye un entramado literario con pretensión de validez histórica. Para el lector actual su credibilidad reside en las cualidades naturales y habilidades adquiridas, que le capacitan para escribir de manera adecuada y conforme al método establecido un relato histórico. Por su parte, el historiador actual es consciente de sus limitaciones, suele manifestar las carencias de su información y la debilidad de sus argumentos y, en no pocos casos, manifiesta su incapacidad para dar una opinión definitiva sobre algo. Por el contrario, el historiador bíblico asume su autoridad de modo absoluto; él conoce y comprende todo. Y lo mismo sucede al lector antiguo. Para él el texto leído tiene autoridad decisiva, porque considera la obra que tiene entre manos inspirada por Dios, es decir, compuesta no sólo con esfuerzo humano, sino con la ayuda de la revelación divina.

Por todo esto, cuando hablamos de Cr como historia –de manera similar a como sucede con tantos otros libros bíblicos– no debemos suponer que su autor se haya comportado sólo como un historiador y menos como un historiador actual. Él es también teólogo y predicador de su pueblo y reformador y tantas otras cosas más. En consecuencia, cuando situamos Crónicas dentro del género literario histórico, cuando se describe como historia, hay que precisar que se trata de un género que participa del concepto de historia propio del tiempo y de la cultura en que vive. Una historia que no es crítica, que acepta la intervención divina como algo natural en el curso de los acontecimientos humanos y que pretende no sólo informar, sino sobre todo mover al lector a creer en Dios y a ser fiel a su ley. Es por tanto una historia teológica y peculiar.

4. *Estructura*

En cuanto a la distribución concreta del contenido, Cr presenta su historia estructurada de la siguiente manera:

Sección de genealogías (1 Cr 1-9)

- De Adán hasta Abraham (1,1-27)
- Descendencia de Abraham (1,28-54)
- Descendencia de Jacob (Israel) y Judá (2,1-55)
- Descendencia de David y Salomón (3,1-24)
- Descendencia de Judá (4,1-23)
- Descendencia de Simeón (4,24-43)
- Descendencia de Rubén (5,1-10)
- Descendencia de Gad (5,11-22)
- Descendencia de Manasés (5,23-26; 7,14-19)
- Descendencia de Leví (5,27-6-15)
- Censo de los cantores designados por David (6,16-34)
- Censo de las ciudades levíticas (6,35-65)
- Descendencia de Isacar (7,1-5)
- Descendencia de Benjamín y Neftalí (7,6-13; 8,1-28)
- Descendencia de Efraín (7,20-29)
- Descendencia de Aser (7,30-40)

Sección de la monarquía davídica (1 Cr 8-29; 2 Cr 1-9)

Ciclo de Saúl

Genealogía de Saúl (8,29-40; 9-35-44)
Muerte de Saúl (10,1-14)

Ciclo de David

Unción real de David (11,1-3)
Ciclo de Jerusalén (11,4-9; 14,1-17)
Ciclo y censo de los militares davídicos (11,10-12,41)
Ciclo del Arca (13,1-14; 15,1-43)
David y Natán (17,1-27)
Ciclo de victorias davídicas (18,1-20,8)
Censos de David (21,1-30; 27,1-34)
Ciclo del templo (22,1-19; 28,1-29,9)
Organización cultual y censos de levitas, sacerdotes, cantores, porteros, guardianes y otros (23,1-26,32)
Unción del sucesor y final del ciclo de David (29,10-30)

Ciclo de Salomón

Sabiduría y riqueza de Salomón (2 Cr 1,1-18)
Ciclo del templo: construcción, traslado del Arca y dedicación (2,1-7,22)
Vida de Salomón (8,1-9,28)
Muerte de Salomón (9,29-31)

Sección de la monarquía de Judá (10-36)

División del reino (10,1-19)
Historia del Reino de Judá (11,1-36,13)
Exilio babilónico (36,14-21)
Edicto persa de Ciro (36,22-23)

IV. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN

1. Antigüedad judía y cristiana

Por las características y el tono peculiar de estos libros, nunca han sido una literatura especialmente valorada a lo largo de la historia de la investigación. En el mundo judío no se veía con agrado el material contenido en estos textos, porque difería de las versiones admitidas con anterioridad como canónicas. En el período talmúdico estos libros eran «literatura sospechosa» y, sobre todo las genealogías, presentaban no pocas dificultades para su interpretación y relación con otros pasajes, hasta el punto de que hay muy pocos comentarios rabínicos y, en

gran parte, estos libros quedaron relegados al uso escolar, para la práctica de la escritura, y al litúrgico, para ejercitarse en la lectura[20].

En el mundo cristiano, la lectura alegórica que se hacía de estos libros los convertía sobre todo en guía espiritual, sin poner nunca en tela de juicio su historicidad, ni plantearse siquiera la cuestión. Así aparece en los testimonios de grandes comentaristas como Teodoreto de Ciro (395-460), Procopio de Gaza (475-538) y Rábano Mauro (776-856)[21]. San Jerónimo (348-420), por su parte, parece no mostrar demasiado interés por la obra, aunque la califica de «epítome o compendio del AT», la considera indispensable para interpretar algunos textos de los evangelios y afirma que este libro «es tan grande, que si hay quien sin él se arrogue la ciencia de las Escrituras, se ríe de sí mismo»[22].

2. *Medievo*

A mediados del s. X escribe un destacado maestro judío de la diáspora egipcia, que comienza a estudiar estos libros desde la exégesis literal. Es Saadía ben José Gaón (882-942), autor de la traducción y comentario del texto hebreo masorético en árabe. La influencia de este personaje se dejará notar en algunas zonas de Europa, especialmente en Francia, donde durante toda la Edad Media se estudia Cr aceptando el sentido literal del texto y por ende reconociéndole plena validez histórica. En esta época destacan Rabí Salomón ben Isaac, conocido también como Rashi (1040-1105), David Kimhi (1160-1235), Isaac Abrabanel (1437-1508) e Isaac ben Jehuda Abrabanel.

Quizá sea la obra de Rashi la que pone las bases para una moderna comprensión de la literatura bíblica, que poco a poco va abandonando el mero comentario de tipo literal y acrítico. Sin embargo, parece que él nunca abordó directamente el conjunto de Crónicas. Lo que conocemos como su comentario a Cr es referido por la crítica actual a otro personaje del s. XII, conocido como Pseudo-Rashi. También en este tiempo comienzan a oírse voces que discrepan de considerar estos escritos como un midrás. Isaac Abrabanel, por ejemplo, repara en que estos libros nunca han sido clasificados por el judaísmo entre los conjuntos midrásicos. Por otra parte, el excelente gramático y comentarista de la Biblia, David Kimhi, reconoce en Cr una literatura de carácter histórico, a la que aún no se le habría dedicado el reconocimiento de-

[20] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament* (Rotterdam ²1685) I, 4, p. 25-8.

[21] Teodoreto de Ciro, *Quaestiones in Paralipomena*, PG 80,801-858; Procopio de Gaza, *Commentarii in Paralipomena*, PG 87,1201-1220; Rábano Mauro, *Commentaria in libros duos Paralipomenon*, PL 109,279-540.

[22] Epístola 53 a Paulino, PL 22,540-549; cf. D. Ruiz Bueno, *Cartas de San Jerónimo* (Madrid 1962) I, 445; *Preafatio in Libri Paralipomenon*, PL 29,423-426.



bido y a la que él, por su parte, no tiene ningún reparo en encuadrar dentro del género de la historiografía, apoyándose en que se trata de una recopilación de acontecimientos ocurridos en el desarrollo de la historia, en el valor de las listas, etc. Pero será sobre todo el mencionado Abrabanel quien sitúe con claves sorprendentemente modernas la cuestión de fondo del libro. Para él, estos libros se presentan como hagiográficos, porque su autor, que sería Esdras, no era profeta y, al no tener tal condición, sus escritos no han podido ser compuestos por inspiración profética. Piensa, además, que la obra se debe a una especie de memorial piadoso, que el propio Esdras elaboró en torno a la figura de David, el gran rey, y su dinastía. En la época en que aparece esta obra –prosigue– la monarquía había caído en descrédito y, por ello, su composición, de tono apologético, se entiende como un documento que busca otorgar autoridad y validez divinas a la institución. Por eso estaríamos primeramente ante una obra de tipo teológico. Pero, de todas las reflexiones de Abrabanel, la que más llama la atención es su comprensión unitaria de Cr y Esd. ¿Estamos en los primeros compases del planteamiento de una posible obra histórica cronística?

Por lo demás, de entre los comentarios y estudios medievales relacionados con Cr, merece la pena destacar las *Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*[23], de autor desconocido, que suponen un intermedio entre los planteamientos judíos y las posturas cristianas de estos momentos. Datada la obra en torno al s. IX de nuestra era, suele vincularse a un personaje denominado Pseudo-Jerónimo. Dedica su atención a los aspectos etimológicos y alegóricos, siendo su material preferido el de las genealogías. El resultado es un conjunto literario en el que proliferan las compilaciones de tipo midrásico al mejor gusto de la tradición judía. A partir de su lectura y exégesis literales, extrae reflexiones espirituales, entre las que sobresalen las de tono cristológico.

De la misma época son los *Commentaria in libros duos Paralipomenon*, de Rábano Mauro[24]. Avanza en la misma línea de los estudios anteriores, con una doble aportación. Por un lado, en cuanto a los principios de exposición utilizados, está firmemente convencido de que con los presupuestos de la patrística y de la exégesis cristiana del momento no se puede acceder a las cuestiones de índole histórica que contienen dichos libros. Por otro, siguiendo las categorías de la interpretación bíblica medieval, sitúa las consideraciones históricas como propias de la exégesis literal. De esta forma se abren nuevas perspectivas en el estudio literal de estos libros, que culminarán en la obra de Nicolás de Lira.

[23] PL 23,1431-1470.
[24] PL 109,279-540.

El género de comentario más abundante en nuestro caso durante el medievo es sin duda la glosa, como puede verse consultando la «Glosa Ordinaria», que no es otra cosa sino una colección de textos patrísticos y de otros autores, unidos al texto bíblico de diferentes maneras[25]. En las glosas sobre Cr se recogen las opiniones de R. Mauro y se incluye mucho de su exégesis literal. Durante los ss. XII y siguientes aparecen otros comentarios. Pedro el Cantero (1130-1197), profesor en la escuela catedralicia de París, es un claro seguidor de la normativa tradicional; y su compatriota y coetáneo Pedro Comestor lleva a cabo una *Historia Escolástica*, nutrida en gran parte de Cr[26]. Rafael Niger de Poitiers (1140) recuerda que ni judíos ni cristianos habían estudiado esta obra con detención, llegando incluso a ignorarla; acepta que su autor era el propio Esdras y es pionero en el interés por el estudio de esta literatura. Esteban Langton, arzobispo de Canterbury (1150-1228), es personaje importante por la influencia que ejerció en diversos círculos teológicos y docentes de su época, y sus obras muestran una rica combinación de los diversos sentidos de la Escritura (literal, moral y alegórico); con relación a Cr, pensaba en un autor desconocido, capaz de llevar a cabo la ingente labor historiográfica que encierran, mientras que Esdras sería el redactor final de Re y Cr. El dominico Hugo de San Caro (1190-1263), primero maestro en París y después cardenal, se sitúa también en esta perspectiva, tal como puede verse en sus *Postillae*[27].

La tradición medieval llega a su punto culminante con el franciscano Nicolás de Lira (1270-1349). Formado en Italia, ejerció su tarea docente en Francia entre finales del s. XIII y comienzos del XIV. Su comentario a Cr no supone una novedad absoluta, ni resuelve nada en lo relacionado al contenido y validez histórica de su contenido. Su aportación más relevante es la identificación del Pseudo Jerónimo con un converso judío, mostrando que su obra contiene muchos hechos dudosos. El interés de Lira por el sentido literal, que intenta siempre clarificar, hace que utilice con mucha frecuencia diversas obras judías, especialmente la de Rashi, por lo que su comentario se convierte en un auténtico *thesaurus* de referencias exegéticas judías.

Nicolás de Lira supone un punto intermedio entre las tradiciones exegéticas judías y las cristianas, aportando a estas últimas un impulso importante, como así lo demuestran las obras que sobre Cr escriben durante los ss. XV y XVI figuras como Alfonso el Tostado, Dionisio el

[25] Sobre los diferentes tipos de glosas medievales, véase IEB 2, c. X, IV, 2, con bibliografía; un ejemplo puede encontrarse en la glosa ordinaria atribuida a W. Strabón, PL 113,629-62.

[26] *Eruditissimi viri Magistri Petri Comestoris Historia Scholastica. Opus eximium*, PL 198, 1049-1722.

[27] *Postillae seu commentariola juxta quadruplicem sensum in totum Veteris acque Novi Testamenti;* véase la obra de A. Saltman, *Stephen Langton: Commentary on the Book of Chronicles* (Ramat-Gan 1978) 55-56

Cartujo y, más tarde, Tomás de Vio Cayetano, todos los cuales le son deudores. Su interés por el sentido literal, que recogerán en gran parte no pocos autores de la reforma protestante, hizo que se acuñase el famoso dicho *nisi Lyra non lirasset, nemo doctorum in Biblia saltasset*.

3. *Renacimiento y Reforma: el ámbito protestante*

Esta fuerza de la exégesis literal se pone de manifiesto durante la Reforma, sobre todo en el campo protestante, como evidencian las obras de Martín Lutero, Felipe Melanchton y Juan Calvino. Su exégesis rechazaba el modelo medieval de los tres sentidos y se apoyaba más en estudios gramaticales, filológicos e históricos de los textos bíblicos, orientación que se mantendrá, en términos generales, durante los ss. XVII y XVIII. En lo que concierne a Cr, no existe durante esta época un cambio de situación que sea digno de mención y Cr sigue ostentando el título de ser uno de los libros menos leídos del AT. Baste recordar el parecer del propio Lutero, para quien hay gran diferencia entre Re y Cr. Cr trata los asuntos fundamentales sin detenerse en detalles, pero, cuando ambos no concuerdan en un asunto, es mejor fiarse de Re que de Cr, en desacuerdo con Jerónimo y Nicolás de Lira, para quienes es preferible la opinión de Cr, porque Re plantea muchos problemas al intérprete[28].

Aparte esta referencia de Lutero, escrita a partir de 1530, y de otros comentarios sobre Cr, los más interesantes son los del judío Delmedigo (1629), el holandés H. Grocio (1644) y el también judío B. Spinoza (1670).

J. S. ben Eliyahu Delmedigo (1591-1655) pone las bases de posteriores debates al plantear por primera vez que Cr parece más una interpretación de la historia que su narración, y al afirmar que su razón de ser radica está en el claro intento que manifiesta de reescribir los acontecimientos ya ocurridos y consignados en la historiografía bíblica, pero otorgándoles una nueva clave de sentido. Sitúa pues de nuevo la obra de Cr en el horizonte de la historiografía, pero sin olvidar su intención teológica[29]. De otra parte, la obra de Juan Hugo Grocio (1583-

[28] «Scriptor librorum Regum gehet hundert tausent schrift für dem scriptori librorum Paralipomenon. Summas enim res et praecipuas descripsit, praeteriens die petersilien et res tenues. Et sicubi discordant Regum libri a Chronicis, plus credo scriptori Regum quam Chronicorum. Quare nec Hieronymo nec Lyrae assentior dicentibus, quod libri Regum multas quaestiones moveant, non item Chronica, ideoque ea longe praeferenda esse Regum libris»; M. Lutero, *Tischreden aus der ersten Hälfte der dreissiger Jahre*, Weimar Ausgabe (Weimar 1912) n. 765, pp. 364-365.

[29] *Ta'alûmôt hokmâ. Collectanea decerpta per Magistrum R. Samuelem Germanum ex magno opere Absconditorum Sapientiae, quod quidem exascisuit, nondum tamen undique expoliuit vir clarissimus, omniscius J. Delmedico Cretensis* I (Basilea 1629).

1645) aporta la novedad de un análisis filológico detallado, verso a verso y palabra por palabra, deteniéndose en innumerables cuestiones de orden gramatical y filológico, a la vez que realiza un gran esfuerzo por comprender cada pasaje en su contexto histórico[30].

Este renovado acercamiento a los libros bíblicos influyó para que B. Spinoza (1632-1677) comenzase a estudiar otras cuestiones, como el problema de su datación y la relación con Esd-Neh. Centrándose en las genealogías de 1 Cr 1-9 y poniéndolas en relación con Neh, llega a la conclusión de que Cr debía de ser una obra posterior a la época de Esdras, retrasando su composición casi hasta el período macabeo[31]. Además, enfoca de modo nuevo la problemática de la difícil relación entre historia y Biblia. En este punto, para poder interpretar la Biblia como un documento histórico, B. Spinoza piensa que debe existir un equilibrio entre ambas realidades, del mismo modo que existe una relación entre filosofía y teología y cada una tiene su propio método. Subraya cómo en el campo de la historia y en el de la Biblia aún no existe un método de tal género. Ante este vacío, un camino válido para la interpretación bíblica sería de momento el uso de una metodología lo más afín posible a la seguida por las diversas ciencias, cuya finalidad es la consecución de una historia natural.

El propio Spinoza piensa que el método usado para el estudio de la historia bíblica debe delimitar primero, para interpretar después, un triple sentido que él mismo elabora. En primer lugar, se han de conocer las características de la lengua en la que aparecen estos escritos; inmediatamente después, en un segundo momento, deben analizarse en detalle los diferentes modos de expresión de los distintos escritos bíblicos, lo cual se realiza mediante el estudio detallado de los textos y de sus contextos, definiendo sus formas de expresión e identificando aquellas que resulten difíciles o contradictorias, etc. Resulta importante esta tarea, porque, para poder comprender de modo actual su mensaje, es preciso conocer cómo lo haya manifestado el propio autor. El tercer punto al que dedica su atención se ocupa en desentrañar lo que en estos escritos hay de históricamente posible. Aplicando estos principios a Cr, ya hemos aludido a su conclusión de una posible fecha tardía de composición. Pero, además, Spinoza encuentra de entrada diversas dificultades, que impiden aplicar plenamente su metodología

[30] H. Grotius, *Ad libros Paralipomenon, Annotationes in Vetus Testamentum. Emendatius edidit, et brevibus complurium locorum dilucidationibus auxit Georgius Ioannes Ludovicus Vogel* (Halle 1775) I, 301-324.

[31] B. de Spinoza, *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi: sea eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse* (Hamburgo 1670) X, 1-2; véase la traducción castellana de A. Enciso, con el título *Tratado teológico-político* (Salamanca 1976) 211.

crítica al respecto. Tales son, por ejemplo la difusa personalidad de su autor y toda la problemática en torno a su inclusión en el canon[32].

4. *Renacimiento y Reforma: aportación católica*

Por parte de los católicos, a partir del Concilio de Trento se sucede una continua pléyade de comentarios a Cr, en los que raramente se estudian a fondo las cuestiones de carácter histórico. Así, contamos con comentarios de B. Zanchius, N. Serarius, J. Mariana, C. Sánchez, J. Tirinus, C. van den Steen, J. Gordon, J. Bonfrère, Th. Malvenda, R. Simon, J. Duguet, A. Calmet, L. Mauschberger, J. Conradi, entre otros muchos. De todos ellos, merece recordar especialmente la obra R. Simon, fechada en 1678.

En efecto, la aportación magistral de R. Simon (1638-1712) puso las bases de un debate bíblico con vigencia en la actualidad. Para él, las instituciones tanto de los profetas como de los escribas tienen mucho que ver con la elaboración escrita del AT, especialmente en las obras de carácter histórico. De este modo, se pone de relieve el papel público de ambas realidades y su trabajo colectivo. Estas dos instituciones hicieron posible que, a lo largo de todo el proceso de formación y transmisión de los textos, se sucedieran distintas tradiciones literarias y teológicas, las cuales fueron poco a poco haciendo cristalizar la Biblia como composición literaria. Esta afirmación, que hoy resulta plenamente admitida, suponía toda una novedad en el momento en el que se formula por primera vez en el s. XVII. Además, R. Simon supo conjugar adecuadamente el principio de la inspiración divina de la Escritura y el estudio riguroso de sus diversos aspectos filológicos e históricos.

5. *La exégesis crítica*

Los principios de carácter crítico y sorprendentemente modernos, formulados por Spinoza, marcarán un hito y serán pauta a seguir por muchos estudiosos del s. XVIII y XIX, tales como J. Clericus, C. Vitringa, J. D. Michaelis, J. J. Rambach, G. L. Oeder, M. Henry, J. Gill, J. G. Eichorn, entre otros[33].

A pesar de esta profusión literaria sobre Cr, se le dedica poco interés en sí mismo, siendo objeto de estudio a menudo sólo por sus diferencias con otros libros bíblicos. Por citar un caso, estas divergen-

[32] Cf. K. Peltonen, *History Debated. The Historical Reliability of Chronicles in Pre-Critical and Critical Research* I (Gotinga 1996) 35.

[33] J. D. Michaelis, *Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Ammerkungen für Ungelehrte* (Gotinga 1789); M. Henry, *An Exposition with Practical Observations of Chronicles* (Filadelfia 1828); J. Gill, *Chronicles. An Exposition of the Old Testament* (Londres 1853; Atlanta 1954).

cias son entendidas por G. L. Oeder como corrupciones del texto[34]. Sólo con los análisis críticos de J. G. Eichhorn (1752-1827) comenzará a ser estudiada esta obra de forma seria y sistemática. Su aportación más importante es la suposición de fuentes anteriores existentes en Cr y la presencia de una muy importante elaboración de carácter propio[35].

Durante el s. XIX el debate y la discusión en torno a múltiples aspectos de los libros de Cr se hace especialmente denso y prolífico. De ello dan fe las obras de G. L. Bauer, J. C. W. Augusti, L. Berthold y M. J. Jahn[36]. El pionero en este aspecto es W. M. L. de Wette[37], quien se percató del diverso material contenido en estos libros y cómo, si bien es verdad que existe un fondo dependiente de Sm-Re, existe de muy igual modo un múltiple fondo que no lo es y que podría proceder de otras obras anteriores. De Wette (1780-1849) reconocía mayor credibilidad histórica al material proveniente de la historia deuteronomista que a las elaboraciones y presentaciones propias de Cr, de las que desconfiaba por su peculiar intencionalidad y recursos. Esta doble aportación resultó reforzada posteriormente con la aparición de las opiniones de J. Welhausen al respecto[38], si bien conviene mencionar antes los trabajos de W. Gesenius (1786-1842) y C. W. P. Gramberg (1797-1830). Este último llevaba hasta el extremo los principios de «pureza histórica» y otorgaba a Cr el sobrenombre de «falsificación histórica», puesto que –según él– su autor se habría servido sólo de fuentes canónicas, mientras que el resto de la obra sería fruto exclusivo de su imaginación y producto sólo de su intención[39].

[34] G. L. Oeder, *Freie Untersuchugen über einige Bücher des Alten Testamentes* (Halle 1771).

[35] J. G. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament* (Leipzig 1780); en la edición de Gotinga 1803, 579-601.

[36] G. L. Bauer, *Entwurf einer historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des alten Testaments zu Vorlesungen* (Nürenberg 31806); J. Ch. W. Augusti, *Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung ins Alte Testament* (Leipzig 1806); L. Berthold, *Historischkritische Einleitung in sämtliche kanonische und apokryphische Schriften des alten und neuen Testaments* (Erlangen [3]1813).

[37] W. M. L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testaments* (Halle-Schimmelpfennig 1806-1807); siguen sus planteamientos, aunque con matices, J. G. Dahler, *De Librorum Paralipomenon Auctoritate atque Fide Historica* (Estrasburgo-Leipzig 1819); F. W. Newman, *History of the Hebrew Monarchy* (Londres 1847); K. H. Graf, *Die Geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes* (Leipzig 1866); H. Ewald, *History of Israel* (Londres 1869); A. Bertholet, «Chronik», en RGG 1909.

[38] J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Edinburgo 1885), trad. de la edición alemana de 1878.

[39] W. Gesenius, op. cit; C. W. P. Gramberg, *Die Chronik nach ihrem geschichtlichem character und ihrer Glaubwürdigheit gepruft* (Halle 1823). Convie-

J. Welhausen (1844-1918) daba un paso más allá, un paso drástico, pues, analizando ambas fuentes (historia deuteronomista e historia cronista), reconocía a la primera valor fidedigno ante la tradición, mientras que la segunda no tenía validez alguna, ya que suponía una distorsión y mutilación de la historia original, de la cual se extrae selectivamente el material. Cr sería, por tanto, una relectura de la historia en la perspectiva de la ley del Pentateuco y, en concreto, del documento sacerdotal.

6. *Contribución de la arqueología*

Resulta obligado, llegados a este momento, hacer mención de la importancia que tiene para nuestro tema la incorporación de un nuevo saber en el horizonte de las ciencias bíblicas: la arqueología[40]. Los primeros pasos dados por J. F. Champollion, E. Robinson, W. Gesenius y E. W. F. Petrie proporcionaron un alto grado de expectación ante este nuevo saber. Los descubrimientos en Egipto, Siria y Mesopotamia a partir del s. XIX animaban a muchos a utilizar los resultados de estas expediciones como atestación del contenido de los diversos libros de la Biblia. De esta forma su validez histórica quedaba protegida y evidenciada por los diversos vestigios que salían a la luz. Este uso apologético de la naciente arqueología salpicó también el debate que nos ocupa. Se suponía que los diversos descubrimientos arqueológicos permitirían contrastar el valor de Cr como obra histórica, al margen de la historia religiosa que transmite, convirtiéndose así en argumento decisivo contra los que negaban su validez y autenticidad histórica. Hubo muchos defensores de esta arqueología apologética[41]. Todos ellos lograron que el debate rompiese la esfera de la pura especialidad y se hiciera ase-

ne citar también los intentos de reconstrucción realizados por F. C. Movers (1806-1856), C. F. Keil (1807-1888), H. A. C. Haevernick (1811-1845), F. J. Delitzsch (1813-1890) y J. W. Colenso (1814-1883), de alguno de los cuales posteriormente se servirán para sus propias aportaciones I. Benzinger (1865-1935) y el propio R. Kittel (1853-1929); cf. C. F. Keil, *Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik* (Berlín 1833); F. C. Movers, *Kritische Untersuchungen über die Biblische Chronik* (Bonn 1834); H. A. C. Haevernick, *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament* (Erlangen 1839); I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik* (Tubinga 1901); R. Kittel, *Die Bücher der Chronik übersetzt und erklärt* (Gotinga 1902).

[40] Datos sobre el nacimiento de la arqueología bíblica y las discusiones en torno a su uso en la ciencia bíblica pueden verse en IEB 1, c. II.

[41] Así, G. Rawlinson, A. H. Sayce, T. K. Cheyne, F. R. Beattie, R. Sinker, I. M. Price, A. T. Clay, M. G. Kyle, S. B. Macy, C. T. Ovenden, J. Urquhart, D. C. Simpson y W. W. Prescott entre otros muchos. He aquí algunas obras representativas del momento: A. H. Sayce, *Fresh Light from the Ancient Monuments. A sketch of the most striking confirmations of the Bible, from recent discoveries in Egypt, Palestine, Assyria, Babylonia, Asia Minor* (Londres 1884); A. T. Clay, *Light*

quible a una gran mayoría de interesados y curiosos. En definitiva, se logró una gran divulgación de estas cuestiones. De todas formas, también es cierto que se generó una amplia discusión sobre todo en el mundo de la crítica bíblica. Hubo quien atemperó la importancia de esta ciencia y denunció la manipulación a la que a menudo se la sometía[42]. Por lo que se refiere a Cr, recordemos en esta línea a tres autores, no ya de la escuela americana o británica, sino de la alemana, como E. Gerlach, E. Schrader y H. Winckler.

En este momento existía un buen número de estudiosos que, al margen de estas aportaciones, continuaban dudando de la validez de Cr como obra histórica[43]. En este momento se sitúa la aportación al debate de dos grandes figuras como R. Kittel y E. Sellin. Convencidos ambos de la importancia de la arqueología para el esclarecimiento de la historia de Israel y para un mejor conocimiento del AT, no por ello olvidaron la necesaria aportación hecha por la crítica literaria. En líneas generales, R. Kittel se distancia de J. Welhausen en lo que a composición del Hexateuco y datación del documento P se refiere[44]. En cuanto a E. Sellin, éste critica y matiza también la postura de J. Welhausen, al afirmar que, si bien es verdad que la obra de Cr puede situarse en torno al año 300 a.C. y que el documento sacerdotal tiene una gran influencia en su composición final, sin embargo, también es cierto que el uso de las fuentes extracanónicas utilizadas en la obra lleva consigo el que se puedan encontrar allí datos históricamente fiables, complementarios de Sm-Re.

7. *La interpretación de Cr en el s. XX*

En el s. XX, tras las sucesivas contiendas mundiales, el escenario geográfico de la discusión cambia y el relevo, en lo que a iniciativas y personas se refiere, llega, aunque no de modo exclusivo, desde el otro

on the Old Testament from Babel (Filadelfia 1906); W. W. Prescott, *The Spade and the Bible. Archaeological Discoveries Support the Old Book* (Nueva York 1933).

[42] Tal fue el caso de W. R. Smith, W. H. Bennet, S. R. Driver, G. A. Smith, G. B.Gray, A. S. Peake, C. A. Briggs, L. W. Batten, J. P. Peters, F. Browny otros. De todos ellos destacamos W. H. Bennet, «Scope and Significance of Old Testament Archaeology», *ExpT* 5.2 (1895) 422ss.

[43] Así, E. Riehm, E. König, W. Baudissin, S. Oetli, H. L. Strack y A. Klostermann; son rrpresentativas las obras de E. Schrader, «Die Dauer des zweiten Tempelbaues. Zugleich ein Beitrug zur Kritik des Buches Esra», *Theologische Studien und Kritiken* 40 (1867); H. Winchler, *Bemerkungen zur chronik als geschichtsquelle* (Leipzig 1892); A. Klostermann, *Geschichte des Volkes Israels bis zur Restauration unter Esra und Nehemiah* (Munich 1896); «Die Bücher der Chronik», 84ss; S. Oettli, *Geschichte Israels bis auf Alexander den Grossen* (Stuttgart 1905).

[44] R. Kittel, *The Books of Chronicles. Critical Edition of the Hebrew Text* (Leipzig 1895); la posterior edición alemana de 1902 ha sido citada anteriormente.

lado del Atlántico, desde los Estados Unidos de América. El debate histórico, literario y crítico de la Biblia -y de Cr en concreto- se modera, y las posiciones y planteamientos, aun resultando críticos, se suavizan sustancialmente. Aun admitiendo el singular criterio de Cr, su peculiar visión de la historia y sus características de método y exposición, en general se conviene que no por ello deja de tener validez histórica. El principal artífice de esta recuperación positiva de la obra de Cr fue W. F. Albright[45].

A partir de este momento comienzan a abandonarse las posturas extremas, que caracterizaron el debate a lo largo del s. XIX y que en buena medida nacieron de las tesis de J. Welhausen y su escuela. Todos los planteamientos radicales son comprendidos ahora como fruto de diversas corrientes historicistas, racionalistas o idealistas. En el campo católico, el impulso que los estudios bíblicos iban tomando desde finales del s. XIX hizo posible la salida del aislamiento académico que se venía viviendo casi desde los tiempos del Concilio de Trento. Los primeros representantes de este renacer fueron F. C. Movers y A. van Hoonacker[46]. A partir de estas aportaciones se fueron sucediendo otras en torno a la cuestión del reconocimiento de Cr como una obra original[47]. En este mismo ámbito de estudio se pasó de valorar la obra en sus coordenadas más tradicionales -como hicieron G. J. Mühling. F. E. Gigot, E. Mangenot y otros- a cuestionar estos postulados, entre los que estaban autoría, datación y fuentes de Cr, como hicieron F. von Hummelauer, F. X. Kugler, A. Hudal, H. Höpfl, J. Nikel, M. Sales, A. Clamer, G. Ricciotti, J. Goettsberger, J. B. Valvekens y M. Rehm, entre otros[48].

[45] W. F. Albright, «The Date and Personality of the Chronicler», JBL 40 (1921) 104-124; posteriormente, un gran número de estudiosos han seguido, con variantes, por esta línea crítico-constructiva, tales como C. C. Torrey, G. E. Wright, N. Glueck, J. Bright, B. Mazar, H. N. Richardson, J. M. Myers y Y. Aharoni.

[46] F. C. Movers, *op. cit.* n. 39; A. van Hoonacker, *Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone* (París 1896).

[47] Así B. Neteler, C. F. Keil y E. Bertheau, etc.; cf. C. F. Keil, *Biblischer Commentar über nachexilischen Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther* (Leipzig 1870); E. Bertheau, *Die Bücher der Chronik* (Leipzig 1873).

[48] Aunque aún existían voces discordantes, como la de H. Bückers; cf. G. J. Mühling, «Neue Untersuchung über die Genealogieen der Chronik 1,1-9 und deren Verhältniss zum Zweck dieses Buches», *Theologische Quartalschrift* 66 (1884) 403ss; F. E. Gigot, *Special Introduction to the Canonical Books of the Old Testament* I (Nueva York 1901); E. Mangenot, «Les deux livres des Paralipomènes», *Dictionnaire de la Bible* 4 (París 1908) 2128ss; F. von Hummelauer, *Commentarius in librum primum Paralipomenon* (París 1905); F. X. Kugler, «Angebliche Übertreibungen der biblischen Chronik», *Stimmen der Zeit* 55,109 (1925) 367ss; G. Ricciotti, «Libri delle Chronache», *Enciclopedía Teologica* 12 (1931) 33-35; A. Clamer, «Paralipomènes», *Dictionnaire de Theologie Catholique* 11.2 (1932) 1971ss; J. Goettsberger, *Die Bücher der Chronik oder paralipomenon über-*

Pero quien de verdad supuso un nuevo planteamiento de la cuestión, abriendo el debate a un nuevo abanico de posibilidades, fue Martin Noth. Discípulo de Rudolf Kittel y sucesor en la cátedra de Albert Alt en Leipzig, Noth hace importantes aportaciones al estudio de la historia de Israel, del Pentateuco y de la historia deuteronomista, apoyándose sobre todo en la crítica de las formas literarias de H. Gunkel y en los análisis de la tradición histórica de H. Gressmann. Por lo demás, si bien es verdad que M. Noth nunca estudió monográficamente la problemática de Cr, no lo es menos el hecho de que las aportaciones hechas en el conjunto de sus escritos suponen ciertamente una gran innovación en el tratamiento de la obra. En sus estudios sobre la historia de la tradición (*Überlieferungsgeschichtliche Studien*) dedica un amplio primer capítulo a los problemas relacionados con la composición de Cr, así como a su peculiar carácter[49]. Sus conclusiones se refieren a la inclusión de la obra del cronista en el conjunto de los actuales libros Cr-Esd-Neh, proponen una datación de esta obra literaria en torno al período Ptolemaico, reconoce como evidente una cierta heterogeneidad literaria en ella, pero al mismo tiempo postula con firmeza la existencia de un solo autor, al menos en lo que a la obra básica de Cr se refiere.

Desde el año 1943, fecha de la publicación de la obra original de M. Noth, hasta la década de los setenta, no aparece otro estudio de fondo, más que el de K. Galling, quien continúa desarrollando los planteamientos de Noth, si bien matiza la cuestión de la historicidad de Cr en dos aspectos. Primero, en relación con la labor redaccional del llamado «cronista segundo», que data más tardíamente que Noth, en el período macabeo. En segundo lugar, al reconocer dos grandes redacciones de Cr –una de ellas preexílica– con diferente significación e intereses cada una, no se puede aplicar el criterio de historicidad de igual manera a una y a otra[50]. Pero la hipótesis de las dos redacciones generó un escaso debate, quizá porque apareció en un momento en que aún prevalecía el criterio de Noth y, sobre todo, porque coincidió con la aparición de otra gran obra, el comentario de W. Rudolph, publicado en 1955[51]. En cualquier caso, la obra de K. Galling no tuvo gran repercusión entre los autores, que comenzaron de nuevo a estudiar la obra a finales de los años sesenta, a partir de los trabajos de F. Michaeli[52]. Posteriormente, ya

setz und erklärt (Bonn 1939); J. B. Valvekens, *De Boeken Paralipomenon* (Brujas 1942); H. Bückers, *Die Bücher der Chronik oder Paralipomenon übersetz und erklärt* (Friburgo B. 1952); M. Rehm, «Chronik», LThK 2 (1958) 1184-1185.

[49] Recientemente editado en inglés por H. G. M. Williamson, *The Chronicler History*, JSOTSup 50 (Sheffield 1987).

[50] K. Galling, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia*, ATD 12 (Gotinga 1954); *Studien zur Geschichte Israels im Persischen Zeitalter* (Tubinga 1964).

[51] W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 21 (Tubinga 1955).

[52] F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT 16 (Neuchâtel 1967).

iniciados los años setenta, aparecen obras de innegable validez e importancia aún hoy, como son las de Th. Willi, R. Mosis, P. Welten, P. R. Ackroyd, A. H. J. Gunneweg, R. J. Coggins, sin olvidar los trabajos de carácter histórico de G. Fohrer y S. Hermann, entre otros[53].

8. *Estudios contemporáneos*

A partir de 1980 entran en escena las obras generales de R. Smend, R. Rendtorff y O. Kaiser, además de publicarse grandes comentarios y obras temáticas sobre Cr[54]. En todos estos trabajos el análisis literario conduce a un estudio más detallado de las fuentes, de las diversas tradiciones textuales, del problema de los paralelos, de las diversas formas literarias y del problema del género literario, entre otras cosas. Todos ellos, unos en mayor medida que otros, pueden considerarse herederos de W. Rudolph. Conviene destacar el papel desempeñado por H. G. M. Williamson en el actual debate. Este autor rechaza abiertamente la unicidad de la obra Cr-Esd-Neh y pone la fecha de composición de Cr no antes de mediados del s. IV a.C.[55] Para Williamson, Cr es una obra esencialmente única y unitaria, lo cual no es obstáculo para admitir posibles redacciones sucesivas, quizá con fuerte influencia sacerdotal, las cuales le han dado la forma final que actualmente encontramos.

Si estas aportaciones, realizadas en el intervalo de treinta años, parecen evidenciar un cierto consenso en las propuestas de los autores, lo cierto es que existe gran número de matices, como se ve al estudiar la obra de D. N. Freedman, J. D. Newsome o F. M. Cross[56]. Baste un ejemplo, tomado precisamente de este último. Según él, la labor de redacción a que fue sometido Cr habría tenido tres grandes etapas, que

[53] Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106 (Gotinga 1972); R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Friburgo B. 1973); P. Welten, *Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*, WMANT 42 (Neukirchen-Vluyn 1973); las obras de esta época de P. R. Ackroyd, «The Theology of the Chronicler» y «The Chronicler as Exegete», han aparecido recientemente publicadas en *The Chronicler in His Age*, JSOTS 101 (Sheffield 1991); R. J. Coggins, *The First and Second Books of the Chronicles. Commentary* (Cambridge 1976).

[54] Así, las de H. G. M. Williamson, S. L. Mckenzie, J. Beckler, R. L. Braun, R. B. Dillard y la obra de S. J. de Vries; cf. S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, HSM 33 (Atlanta 1985); J. Becker, *1 Chronik*, NEB.AT 18 (Wurzburgo 1986); *2 Chronik*, NEB.AT 20 (Würzburg 1988); R. L. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14 (Waco 1986); *Chronicles* (San Francisco 1988); R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15 (Waco 1987); S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles* (Michigan 1989).

[55] H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977); *1 and 2 Chronicles* (Michigan 1982).

[56] D. N. Freedman, *1 and 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah* (Nueva York 1989).

trata de identificar. Así, el cronista original (Cr1), de tono narrativo, contendría 1 Cr 10-2 Cr 34, junto con 3 Esd 1,1-5,65. Su historia seguiría el programa de restauración davídica bajo Zorobabel y sería un documento de tipo propagandístico monárquico, que habría visto la luz probablemente entre el comienzo y el final de la construcción del segundo templo, esto es, hacia el 520-515 a.C. El cronista 2 (Cr2) habría resumido después y de manera nueva la restauración de la comunidad judía, englobando la obra del Cr1 y de todo 3 Esd. Su obra habría sido escrita hacia el 450 a.C., después de la misión de Esdras, del que recuerda la actividad. Finalmente, el cronista 3 (Cr3) habría elaborado 1 Cr 1-9, además de 1 Cr 10-2 Cr 36 y los libros hebreos de Esd-Neh, que actualmente conocemos. Sería el responsable de la inserción en este conjunto de la obra independiente conocida como «Memorias de Nehemías», uniendo su misión a la de Esdras. La datación de Cr3 rondaría el año 400 a.C. Además, no conviene olvidar que, junto a esta particular hipótesis redaccional, Cross pensaba también en una doble redacción de toda la obra de la historia deuteronomista, distanciándose pues del planteamiento unitario y de la datación defendida por Noth. Por lo demás, esta hipótesis ha sido recientemente asumida y desarrollada por R. D. Nelson y S. L. McKenzie[57].

En cuanto a las fuentes de Cr y su identificación, el debate también resulta rico y extenso. Por citar alguno de los que se han atrevido a relacionar una fuente común para Sm, Re y Cr, citemos los trabajos de B. Halpern, R. E. Friedman y G. A. Auld, éste ya en la década de los noventa[58]. De igual modo aparecen recientemente numerosas monografías sobre la problemática y comentario del texto de Cr[59].

Quizá sea S. Japhet la autora que mejor manifiesta de forma continua y evolucionada el estado de la cuestión en la actualidad. Desde que aparecen sus primeros escritos, hacia finales de los años sesenta,

[57] R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, JSOTSup 18 (Sheffield 1981).

[58] B. Halpern, «Sacred History and Ideology: Chronicler's Thematic Structure», en R. E. Friedman, *The Creation of Sacred Literature. Composition and Redaction of the Biblical Text* (Berkeley 1981) 35ss; R. E. Friedman, *The Exile and the Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, HSM 22 (1981); A. G. Auld, *Kings without Privilege. David and Moses in the Story of the Bible's Kings* (Edimburgo 1994).

[59] G. H. Jones, *1 and 2 Chronicles* (Sheffield 1993); Ph. Abadie, *Les livres des Chroniques* (París 1994); R. B. Dillard / T. Longman, *An Introduction to the Old Testament* (Leicester 1995); I. Kalimi, «Die Abfassungszeit der Chronik. Forschungsstand und Perspektiven», ZAW 105 (1993) 223-233; *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten*, BZAW 226 (Berlín 1995); J. Weinberg, *Der Chronist in seiner Mitwelt*, BZAW 239 (Berlín 1996); G. F. Ravasi, *I libri delle Cronache* (Bolonia 1996); W. Johnstone, *1 and 2 Chronicles*, JSOTSup 253-254 (Sheffield 1997).

hasta su reciente comentario, se mantiene como una firme defensora de la imposibilidad de sostener la hipótesis de obra unitaria para la obra cronística. Su fundamentada postura, realizada a partir tanto desde el análisis filológico, como de las tendencias teológicas y los procedimientos historiográficos, ha generado una amplia adhesión a la misma en muy diferentes ámbitos[60].

9. *Estado actual de la cuestión*

Así las cosas, podemos describir a grandes trazos el estado actual de la cuestión de la siguiente manera:

a) La cuestión del valor o realidad histórica de Cr ha sido uno de los puntos más debatidos a lo largo de la historia de su investigación. Aceptada sin condiciones como tal al principio, rechazada enérgicamente con posterioridad, actualmente los estudios salen de una pura comprensión historicista, para abordar otras dimensiones de la obra. Así, se estudia Cr a la luz de sus recursos literarios, su estructura y presentación, sus elementos ideológicos, su intención religiosa, etc.

b) Por regla general, Cr se ha estudiado siempre comparativamente con otras obras. En la actualidad el debate bíblico acepta su identidad propia, reconociendo las características que le hacen tan peculiar y valorándola en sí misma como una composición con sentido y contenido específicos.

c) Gracias a los sucesivos debates en torno a las fuentes y procesos redaccionales de diversos complejos literarios bíblicos –como el Pentateuco o la historia deuteronomista–, se ha ido comprendiendo esta obra de muy diversa forma, enriqueciendo el debate generado por ello con numerosos matices e intuiciones. Actualmente prevalece la idea de la singularidad de la obra y de su independencia original con respecto a otras del mismo o parecido género y temática, como es el caso de Esd-Neh.

Así pues, según puede verse, uno de los aspectos que más tinta ha hecho correr dentro de la problemática particular de Cr ha sido la relación entre el supuesto y llamado «cronista» y la obra denominada «historia cronística». Aquél habría elaborado un complejo esencialmente narrativo, que abarcaría desde los orígenes hasta la época postexílica. Este complejo sería la médula literaria, cronológicamente ordenada, de los actuales libros Cr, Esd y Neh. De ello y de otros aspectos

[60] S. Japhet, «The Supossed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew», VT 18 (1968) 330-371; «The Historical Reliability of Chronicles. The History of the Problem and its Place in Biblical Research», JSOT 33 (1985) 83-107; *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (Francfort 1989); *I and II Cronicles* (Londres 1993).

vinculados a la relación de Cr con estos libros tratamos en el siguiente apartado.

V. CUESTIONES ABIERTAS Y ORIENTACIONES BIBLIOGRÁFICAS

1. *Relación Cr-Esd-Neh*

Desde los estudios de L. Zunz, a principios del s. XIX, se ha venido comprendiendo Cr como un elemento literario más del complejo histórico de la obra del cronista, que abarcaría los dos libros de Cr (en su mayor parte) y algunos fragmentos extensos de Esd y Neh. Ha sido una hipótesis muy difundida y apoyada por numerosos estudiosos. Pero, precisamente por la importancia en sí de un complejo literario e histórico de este tipo y por el gran número de investigadores que así lo han formulado y sostenido, precisamente por esto, desde hace unas décadas todo se ha sometido a revisión.

Los argumentos comúnmente aducidos por quienes afirman la unidad de esta obra pueden resumirse del modo siguiente: *a)* la presencia en 2 Cr 36,22-23, final del libro, de los primeros versos de Esd, concretamente 1,1-3a; *b)* igualmente, la presencia en el apócrifo 3 Esd de los duplicados de 2 Cr35-36, Esd 1-10 y Neh 8; *c)* el parecido lingüístico de los tres libros en cuanto al uso de vocabulario, elementos de sintaxis y recursos estilísticos; *d)* el modo similar de tratar la historia, especialmente en cuanto al método y al criterio de selección de materiales y al tratamiento de una serie de temas comunes, recurrentes a lo largo de todo el relato.

En relación con el primer argumento, no debe concluir automáticamente de él que Esd-Neh sea la continuación lógica de la historia contada en Cr, ni es tampoco un elemento concluyente del todo, para afirmar la unidad literaria de ambas obras. Precisamente los mismo datos son aportados como prueba por aquellos que postulan una diversidad de autores en Cr, Esd y Neh.

En cuanto al segundo argumento, que refiere la existencia de duplicados para defender la unidad de la composición, ha de manejarse con cautela, ya que de ningún modo constituye una prueba concluyente. Ciertamente 3 Esd comienza de forma abrupta con la narración de la pascua de Josías y continúa con el relato del edicto de Ciro, para romper después su línea argumental con la inclusión del relato de los tres pajes, continuando con los hechos de Darío, el regreso de Esdras a Jerusalén y las medidas en torno a los matrimonio mixtos, concluyendo con la proclamación de la ley. Todo este conjunto de composiciones, diferentes e incluso dispares entre sí, pueden explicarse de muy diversa forma. Pero la existencia de paralelos no prueba necesariamente la unidad de dichos libros. Actualmente hay dos tendencias bien definidas al respecto. Algunos piensan que estos datos son prueba de la existencia

de un interés literario genuino, lo que permite suponer que 3 Esd sea una obra independiente; por el contrario, otros opinan que 3 Esd es el resultado de la unión de numerosos fragmentos de una obra más grande, a saber, el conjunto Cr-Esd-Neh. Esta última opinión, sin embargo, no ha logrado mucho respaldo. Lo único que parece poder sacarse en claro de todo esto es que, se explique de una u otra manera, la existencia de duplicados y de obras diferentes manifiesta la existencia de una actividad redaccional muy viva, pero en principio nada más[61].

Por otro lado, Sarah Japhet ha dedicado atención y esfuerzo al análisis de las diferencias lingüísticas entre Cr, Esd y Neh, encontrando por lo general grandes parecidos. Sin embargo, hay también notables diferencias, especialmente oposiciones lingüísticas y variaciones en términos técnicos, que parecen reflejar un estrato lingüístico más antiguo en Cr que en Esd-Neh, lo que le permite describir las peculiaridades lingüísticas de cada obra. Por su parte, F. M. Cross y R. Polzin sostienen que muchas de esas oposiciones lingüísticas pueden ser tenidas en cuenta para demostrar la existencia de una tradición de escribas, que operan de modo interesado y latente en Cr, Esd y Neh[62]. La crítica no se ha hecho esperar. M. A. Throntveit y R. Mosis han cuestionado el modo de proceder de S. Japhet, pues –según ellos– no habría distinguido adecuadamente entre el uso lingüístico del modelo imperante en el cronista, las piezas compuestas por él y las adiciones a esta obra[63].

Por lo que se refiere al tercer argumento –el parecido lingüístico de los tres libros–, H. G. M. Williamson investigó una lista de 150 palabras que parecen apuntar a un estilo parecido en estas obras. Su análisis a fondo le ha llevado a concluir que sólo seis de estos elementos estilísticos son realmente comunes a las tres obras, lo que pone de manifiesto la debilidad del argumento. De aquí que se haya producido un cambio de perspectiva en los críticos, más inclinados ahora a afirmar la diversidad de composiciones y de autores de estas obras literarias.

Finalmente, en cuanto al último argumento –el modo similar de tratar la historia y temas comunes recurrentes–, parece claro que el punto de vista sacerdotal, la centralidad del templo, el culto y el trato de favor hacia los levitas, son los elementos más comunes que vinculan

[61] Para más detalle al respecto véase: N. Fernández Marcos, «3 Esdras» en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* I (Madrid 1982) 200-202 y por el mismo autor y en la misma colección, en el tomo II (Madrid 1983) 445-478. Un estudio más reciente y detallado de las cuestiones relativas a la continuidad / discontinuidad con la obra general de Cr-Esd-Neh es el de Z. Talshir, *1 Esdras: from Origin to Translation* (Atlanta 1999).

[62] R. Polzin, *Late Biblical Hebrew. Toward an Historical Typology of Biblical Hebrew Prose*, HSM 12 (Missoula 1976) 27-84.

[63] M. A. Throntveit, «Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah», VT 32 (1982) 201-216.

Cr con Esd y Neh. Pero estudios recientes manifiestan de un modo más profundo las diferencias teológicas entre las tres obras. He aquí algunas de esas diferencias: *a)* el concepto de retribución, tan importante en Cr, resulta inexistente en Esd-Neh; *b)* las apreciaciones en torno a los samaritanos son divergentes en dichas composiciones; *c)* Cr manifiesta una especial debilidad hacia el tema de la monarquía davídica y, entre las tradiciones patriarcales, prefiere la tradición de Jacob, al que siempre llama Israel, a la vez que pone en cuestión el éxodo; por el contrario, Esd-Neh valoran sobremanera los temas relativos a la elección de Abraham y al éxodo; *d)* Cr hace constantes referencias a los profetas, mientras que en Esd-Neh el carisma profético prácticamente ha cesado; *e)* algunos estamentos que aparecen en Esd-Neh, como es el caso de los *netinim* y de los «hijos de Salomón», son silenciados en Cr a excepción de 1 Cr 9,2; *f)* Israel es para Cr la totalidad de las doce tribus, mientras que para Esd-Neh es solamente Judá y Benjamín.

A pesar de todo, en la actualidad hay tres grandes posiciones que mantienen vivo el debate sobre la existencia de una historia cronística: *a)* Algunos incluyen todo o algunas partes de Esd-Neh en este complejo histórico; así P. R. Ackroyd, D. Clines, F. M. Cross, D. N. Freedman y R. Mosis; *b)* Otros comprenden Cr, Esd y Neh como obras diferentes con diferentes autores; destacan las posiciones de H. G. M. Williamson y S. Japhet; *c)* Finalmente, un tercer grupo de autores comprenden estas obras como composiciones independientes, pero fruto del mismo autor; así P. Welten y Th. Willi.

2. *Orientaciones bibliográficas*

a) En lengua castellana

No estamos ante un tema bíblico que haya interesado especialmente en el mundo hispano. Ésta es la razón por la que la literatura sobre estos libros en castellano aparece sustancialmente en introducciones a los libros bíblicos. En su mayor parte se trata de bibliografía anticuada y siempre es escasa. La mayoría de estas obras intentan ilustrar esta literatura bíblica desde sus coordenadas más generales y casi siempre en clave más o menos histórica. Véanse, por ejemplo, las distintas historias de Israel traducidas a nuestra lengua (IEB 1, Parte segunda, Introducción). Desde el punto de vista literario y teológico, contamos igualmente sólo con unas pocas traducciones:

R. North, «El cronista: 1-2 Crónicas, Esdras y Nehemías», en *Comentario Bíblico San Jerónimo* II (Madrid 1971) 173-182. Estamos ante las páginas precedentes al comentario pormenorizado del texto a dichos libros. Se expone de modo sumario todo lo relacionado a la denominación de la obra, estructura, género literario, fuentes, autoría y datación, canonicidad y teología. Representa una buena síntesis de las posturas tradicionales que hasta inicios de los setenta se aceptaban.

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1974). En diversas secciones de la primera parte de su obra cita de una forma u otra la obra de Cr, en lo que concierne a su carga levítica, el papel de cuasi inspiración profética de los levitas, así como todo lo relativo a la teología davídica, al concepto de Israel, etc. Pero es en las páginas 426-433 donde de forma ordenada expone las líneas generales de la obra histórica del cronista en relación con la historia deuteronomista. Señala los parecidos y dependencias, sin olvidar sus diferencias y la diferente entidad de cada obra.

H. Lusseau, «Los libros de las Crónicas», en H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 724-736. Es la actualización de la clásica «Introducción a la Biblia» francesa dirigida por R. Feuillet y publicada también en castellano. Mantiene una postura tradicional ante la estructura, temática, composición, etc. Interesante lectura, pero un poco anticuada.

W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca 1983) 201-213. En tres párrafos y apenas una docena de páginas el autor es capaz de presentar de forma global el concepto y realidad literaria de Crónicas, de los libros de Esd-Neh y la teología de estos escritos. Se trata de una buena síntesis de la cuestión, hecha antes de la década de los ochenta.

E. Cortese, «Introducción a 1 y 2 Crónicas, Esdras-Nehemías», en W. R. Farmer (dir.), *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 591-600. Una introducción independiente y común para 1-2 Cr y para Esd-Neh. Es una presentación genérica de la problemática que presenta esta literatura bíblica, así como de las cuestiones sobre su origen, valor, formación y significado. Su interés radica, no tanto en que se apunte a la última tendencia en este asunto, cuanto en presentar de forma sintética el estado de la cuestión y su valoración actual.

L. Mazzinghi, «1 Crónicas»; «2 Crónicas», en W. R. Farmer (dir.), *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 601-608; 609-616. El mismo autor trata muy brevemente y por separado cada uno de estos libros. Básicamente estamos ante un comentario del texto, una interpretación literaria y teológica de los mismos en dos apartados cada uno de ellos, a saber, el referido a las genealogías y al reino davídico, y el concerniente al reinado salomónico y a los reyes de Judá hasta el advenimiento del exilio.

Sobre temas diversos, relacionados con Cr, contamos con algunas traducciones de interés:

G. von Rad, «La predicación levítica en los libros de las Crónicas», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1982) 231-243. Estamos ante una de las aportaciones más ricas de von Rad en torno al problema del levitismo en Cr y su especial veneración de la ley. A pesar de que remita a los años treinta de nuestro siglo, se trata de un clásico

sobre la cuestión, que es preciso conocer, ya que ha generado no poca discusión hasta nuestros días.

G. Ravasi, «Libro de las Crónicas» en *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990) 372-378. Presenta de modo sumario las cuestiones generales relativas a estos libros.

R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1992). Dentro de las numerosas referencias y estudios que encierra esta clásica obra, aparece alguna en clara relación al asunto que nos ocupa, como es el caso del rey, del templo de Jerusalén y del levitismo. Interesantes las páginas 500-504.

Ph. Abadie, *El libro de las Crónicas*, CB 87 (Estella 1995). De reciente aparición, este breve comentario supone la única traducción actualizada sobre el tema. En poco más de sesenta páginas, el joven autor francés, que se perfila como un buen conocedor de la cuestión, presenta de modo genérico todo lo relacionado al sacerdocio en Cr, su relación con los libros de Esd-Neh, la estructura y contenido del libro, las fuentes de Cr y la relación de esta obra con los textos de Qumrán y la historia deuteronomista. El comentario se articula en tres apartados: unidad, división, solución. Se trata de una aportación breve, pero que representa una de las tendencias actuales de obligada reflexión.

Algunas obras hispanas de carácter específico sobre el tema:

L. Arnaldich, «Libros históricos del Antiguo Testamento», en la *Biblia Comentada* II (Madrid 1961) 549-647. El segundo volumen de la ingente obra que acometieron los profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca representa, aún hoy, un punto de referencia necesario en el ámbito bíblico hispano. Representativo de unas figuras y de una época concretas, esta obra supone un hito en el panorama bíblico hispano de este momento. Sus líneas generales siguen siendo válidas hoy, aunque resultan excesivamente simples y en numerosos casos ya superadas.

L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras y Nehemías* (Madrid 1976). El segundo comentario español que, además de las cuestiones generales de los libros, presenta una cuidada y esmerada traducción del texto. La obra debe comprenderse desde la globalidad del proyecto bibliográfico al que corresponde.

J. Asurmendi, «Historia e instituciones del pueblo de la Biblia», en *La Biblia en su entorno, Introducción al estudio de la Biblia* 1 (Estella 1990) 221-240. Una de las aportaciones históricas y literarias más interesantes y asequibles que aparecen en el panorama bíblico español en nuestros días.

A. González Lamadrid, *Las tradiciones históricas de Israel* (Estella 1993). Amplio segundo capítulo dedicado a la obra del cronista. El autor presenta su composición literaria desde las claves en las que deben situarse estos escritos veterotestamentarios. Si ciertamente estamos

ante obras de carácter histórico, no es menos cierto que es una historia un tanto peculiar, una historia sagrada. A partir de aquí es fácil comprender cómo es tratada la composición Cr-Esd-Neh.

J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid 1993). La obra, recientemente traducida al inglés, supone un inmejorable estudio en lo referente a la historia de la creación y transmisión bíblicas. No aborda directamente nuestro tema de estudio, pero sí que aparece en el sustrato de numerosas afirmaciones y reflexiones (cf. 190). Muy útil para comprender los primeros compases de la exégesis cristiana y judía.

J. Menchén Carrasco, *Historia Cronística* 9 (Estella 1995). Enmarcado también en un proyecto más amplio, al que debe sus líneas generales de estilo y contenido, este breve y sencillo libro, que contiene la introducción y comentario al conjunto de la llamada «obra cronística» (tan discutida hoy), sitúa al lector en sus claves más elementales. No es un libro de investigación, pero pone al lector en situación de poder comprender esta literatura.

b) Otras obras

El debate en torno a estos libros ha sido más rico y abundante en otros países. A continuación presentamos una selección bibliográfica en diferentes campos, que quiere ser representativa; por ello destacamos los estudios que, a nuestro juicio, constituyen obras de necesaria referencia.

Todo lo relativo al marco histórico de la época de Cr se puede consultar en las obras de Th. Willi, *Juda-Jehud-Israel* (Tubinga 1995); E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Michigan 1996); J. Weinberg, *Der Chronist in seiner Mitwelt*, BZAW 239 (Berlín 1996).

En lo que concierne al texto de Cr y sus paralelos con otras obras bíblicas, se pueden ver P. Vannutelli, *Libri Synoptici Veteris Testamenti seu Librorum Regum et Chronicorum Loci Paralelli* (Roma 1931), una buena obra, a la que ha convertido en clásico el siguiente trabajo, J. Kegler / M. Augustin, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk* (Francfort 1984); en inglés contamos con el trabajo de J. D. Newsome, *A Synoptic Harmony of Samuel, Kings and Chronicles* (Michigan 1986).

Para el estudio de las versiones arameas de Cr, contamos con dos buenas obras: R. Le Déaut / J. Robert, *Targum des Chroniques* I-II, en *Analecta Biblica* 51 (Roma 1971); en el primer tomo se contiene una amplia introducción y la traducción francesa anotada; el segundo presenta el texto original y el vocabulario; en lengua inglesa, J. Stanley McIvor, «The Targum of Chronicles», en *The Aramaic Bible* 19 (Minnesota 1994).

Para la historia de la investigación, seleccionamos dos obras de esta década. En primer lugar la de M. P. Graham, *The Utilization of 1*

and 2 Chronicles in the Reconstruction of Israelite History in the Nineteenth Century, SBL 116 (Atlanta 1990); una visión más completa, detallada y actual es la tesis doctoral de K. Peltonen, *History Debated. The Historical Reliability of Chronicles in Pre-critical and Critical Research* I-II (Saarijärvi 1996).

El estudio del género y las formas literarias de Cr se puede realizar a partir del trabajo de S. J. de Vries, *1 and 2 Chronicles* (Michigan 1989); más reciente es el trabajo de I. Kalimi, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten*, BZAW 226 (Berlín 1995).

Para todo lo relacionado con la historia y la historiografía de Cr, véase J. R. Porter, «Old Testament Historiography: The Chronistic Historical Work», en G. W. Anderson (ed.), *Traditions and Interpretation* (Nueva York 1979) 152-162; más actualizado y completo, M. P. Graham (ed.), *The Chronicler as Historian*, JSOTSup 238 (Sheffield 1997); de muy reciente aparición, M. Patrick Graham-Steven L. Mckenzie (eds.), *The Chronicler as Autor: Studies in Text and Texture*, JSOTSup 263 (Sheffield 1999); desde el punto de vista arqueológico destacamos sólo una obra: Andrew G. Vaughn, *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezequiah* (Atlanta 1999).

Entre los comentarios clásicos e indispensables, seleccionamos los de E. L. Curtis, *The Books of Chronicles*, ICC (Edimburgo 1910); W. Rudolph, *Chronikbücher*, HAT 12 (Tubinga 1955); J. M. Myers, *I-II Chronicles*, AB 12-13 (Nueva York 1965); L. Randellini, *Il libro delle Cronache* (Turín 1966); F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, CAT 16 (Neuchâtel 1967); S. Virgulin, *Libri delle Cronache* (Roma 1972); R. J. Coggins, *The First and Second Books ofthe Chronicles* (Cambridge 1976); de todos los existentes en la actualidad y que contiene, además del comentario a los libros, una buena introducción destacamos H. G. M. Williamson, *1 and 2 Chronicles* (Londres 1982); R. Braun, *1 Chronicles*, WBC 14 (Waco 1986); R. B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15 (Waco 1987); J. Auneau, «Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques», en *Les Psaumes et les autres écrits* (París 1990); S. Japhet, *1-2 Chronicles* (Londres 1993); breve, pero riguroso y clarificador, G. H. Jones, *1-2 Chronicles* (Sheffield 1993); son de interés, además, J. A. Thompson, *1,2 Chronicles* (Nashville 1994); G. F. Ravasi, *I libri delle Cronache* (Bolonia 1996); W. Johnstone, *1-2 Chronicles*, JSOTSup 253-254 (Sheffield 1997).

3. *Para el estudio personal*

Una de las actividades que permiten un mejor conocimiento de la cuestión es el acercamiento directo al texto bíblico de Cr. Esta tarea se puede ver enriquecida si, después de una lectura global de los libros, se añade un acercamiento detallado y pormenorizado, deteniéndose especialmente en aquellas secciones que hemos ido analizando en este pri-

mer capítulo. Las abundantes citas, que aparecen en cada uno de los apartados anteriores, puede servir de guía para el posterior estudio del texto, a la vez que permite entrar dentro del complejo literario, iluminando su comprensión.

Además señalamos, como posibles actividades complementarias, las siguientes:

a) Lectura de los textos de Cr que tienen su paralelo en la obra de Sm. Se debe hacer hincapié en las diferencias manifestadas entre ambas fuentes, sus matices, cambios de perspectiva, etc.

b) Buscar, tras la lectura de los primeros nueve capítulos de 1 Cr, una posible explicación al abundante recurso genealógico. Si Cr es una obra de carácter histórico, ¿por qué no se dice apenas nada del éxodo?

c) Establecer, siguiendo la lectura de Cr, unas listas de las instituciones sacerdotal y levítica desde sus orígenes.

d) Realizar los retratos de los reyes David y Salomón a partir de las presentaciones hechas en Cr. Establecer del mismo modo el retrato que de los mismos reyes presentan las obras de Sm-Re. Anotar las diferencias e intentar buscar una explicación a este hecho.

e) Hacer lo mismo con los reyes Ezequías y Josías, así como con el final de reino de Judá.

Capítulo VI
DIMENSIÓN TEOLÓGICA Y SOCIO-HISTÓRICA

Estudiamos en este capítulo dos importantes dimensiones de Cr, las circunstancias de su composición, en primer lugar; sus ideas religiosas y teológicas, inmediatamente después. En ambos casos propondremos un breve panorama de la historia de la investigación y una serie de sugerencias para posteriores lecturas, así como algunos trabajos prácticos.

I. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

1. Fecha y lugar

Si consideramos la obra del cronista como un todo con Esd y Neh, puede afirmarse que el conjunto se habría formado entre la vuelta del destierro (539 a.C.) y el año 200 a.C. De esta forma la obra sería contemporánea de Ezequiel y de la historia deuteronomista[1]. En cuanto a Cr, la postura más extendida entre los autores es la de aceptar una fecha tardía[2]. Pero hay quien sigue pensando en una fecha intermedia, es decir, hacia el s. IV; así S. R. Driver, O. Eissfeldt, E. L. Curtis, W. Rudolph, H. G. M. Williamson y S. Japhet.

Independientemente de estos pareceres, la mención del ascenso del rey persa al poder en 2 Cr 36,20 hace que se pueda situar como fecha más antigua (a la par que menos probable) el

[1] A. Lods, *Israel* (1932) 14; M. A. Throntveit, *When King Speak. Royal Speech and Royal Prayer in Chronicles*, SBLDS 93 (Atlanta 1987) 97.

[2] Así R. H. Pfeffer, «I and II Chronicles», IDB 1 (1962) 572-580; P. Welten, «Chronikbücher. Cronist», *Neues bibel-Lexikon* (Zurich 1991) 1 (1991) 369-372.

año 539. Teniendo en cuenta que 3 Esd griego contiene 2 Cr 35-36 y que esa obra parece ser del s. II, Cr no podría ser posterior a esta fecha. También las alusiones acerca de David, existentes en Eclo 47,8-10, con evidente influjo de Cr, parecen reforzar esta idea, pues Eclo se escribe hacia el año 180 a.C. Por otra parte, algunos elementos internos hacen suponer una etapa de composición o edición final más bien tardía. Veamos los principales.

a) Referencias a los «dáricos» en 1 Cr 29,7. Estas monedas persas aparecieron lo más pronto el año 515 a.C. bajo el mandato de Darío I. Pero debemos notar que su mención es anacrónica, ya que se refieren a una contribución económica para el templo en la época davídica.

b) Acontecimientos históricos contemporáneos. Si admitiéramos su composición hacia el s. VI a.C., deberían recogerse algunos acontecimientos importantes del momento, como las expectativas de carácter mesiánico y escatológico en torno a la figura de Zorobabel o las dificultades con los samaritanos[3]. De hecho los acontecimientos acaecidos en los períodos babilonio, persa o helenístico no están recogidos con mayor precisión que el resto. Por tanto, la datación de Cr a partir del contenido histórico de su material se hace muy difícil.

c) Genealogía de los hijos de Jeconías en 1 Cr 3,17-24. En el texto masorético aparecen a lo largo de seis generaciones, mientras que el texto griego los distribuye en once. Todo depende de cuántos años comprenda cada generación. Aquí radica la polémica de este punto, pues algunos autores suponen que los últimos integrantes de estas listas serían de la época en que se concluye la composición de nuestra obra. Pero este argumento resulta problemático, ya que el texto masorético nos remite a los años 400-350 a.C., mientras que siguiendo los LXX nos vamos hasta el 250 a.C.[4]

d) Samaritanos. No existe ningún elemento que refleje la polémica antisamaritana, lo que hace suponer (siguiendo a F. Josefo) que este escrito existiría ya antes del período griego. Tampoco están registradas las campañas de Alejandro, ni cues-

[3] Así razonan autores como D. N. Freedman, F. M. Cross, J. Newsome, R. L. Braun, M. A. Throntveit, M. Noth, W. Rudolph.

[4] W. Rudolph, *Chronikbücher* HAT 21 (Tübingen 1955) 26.

tiones en torno al helenismo. Estos datos u omisiones hacen suponer que la composición de Cr se realiza en el período persa[5].

e) Huellas administrativas. La estructura administrativa persa parece dejarse notar en 2 Cr 8,3-4, donde vincula Tadmor con Jamat de Sobá. Pero no podemos remontarnos a una fecha demasiado temprana, pues según Cr los porteros y cantores al servicio del templo gozaban de un estatuto levítico importante, cosa que no puede deducirse de otros textos postexílicos (Esd 2; Neh 7)[6].

f) La lengua. El hebreo de estos libros se considera más bien tardío, en clara sintonía con el de otros libros bíblicos como Dn, Esd, Neh y Est, y con el de escritos como el Pentateuco samaritano y los encontrados en Qumrán. Esto, junto con sus peculiaridades de expresión, invitan a situar su composición no antes del período postexílico y probablemente durante el mismo[7].

g) Historia deuteronomista. Uno de los argumentos actualmente más debatidos en orden a dilucidar este punto es la relación entre Cr y la historia deuteronomista. Para algunos, sólo se habría utilizado esta fuente literaria en la etapa final de la redacción de Cr (Th. Willi). Por lo demás, debe notarse que Cr no tiene escrúpulo alguno en apartarse de conceptos teológicos que la historia deuteronomista maneja como elementos fundamentales de su composición, mientras que no coinciden del todo con los objetivos pretendidos por Cr. Esto supone un cierto distanciamiento entre ambas obras. En cuanto al lugar de origen de la obra, parece que fue Jerusalén el espacio en el que este escrito vio la luz por vez primera y desde donde se dio a conocer.

2. *Autor*

Tradicionalmente y durante muchos siglos se creyó que el autor de esta composición literaria había sido Esdras, el escriba. Pero el problema real es más bien quién le haya dado su

[5] P. R. Ackroyd, *The Chronicler in his Age, op. cit.*

[6] M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen 1967) 29-35; W. Rudolph, *Chronikbücher* HAT 21 (Tubinga 1955) 155; Th. Willi, *Die Chronik alas Auslegung,* FRLANT 106 (Gotinga 1972) 194-204; H. G. M. Williamson, «The Origins of the 24 Priestly Courses: A Study of 1 Chr 23-27», VTSup 30 (1979) 251ss.

[7] A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew* (Tel Aviv 1971) 60ss; R. Polzin, *op. cit.* 10.159.

forma final. Durante la Edad Media se pensaba que esta segunda labor podría deberse a Nehemías, hijo de Jacalías, según lo entiende el Talmud en su tratado *Baba Bathra 15* a. No deja de ser interesante esta afirmación, que, reconociendo implícitamente que se trata de una obra añadida tardíamente al canon de la Biblia hebrea, lo vincula estrechamente a una figura notable del mundo judío, concretamente a Esdras, al que la tradicion judía reconocerá como un segundo Moisés. El exegeta judío David Kimhi (finales del s. XII, principios del XIII) llegó incluso a identificar Cr con el «Libro de los anales de los reyes de Judá», mencionado en Re, lo que lógicamente supondría una fecha de composición muy anterior. Según el sabio rabino, la atribución a Esdras sería muy posterior y su inclusión en el canon habría estado vinculada a la incorporación al mismo de otros libros de corte profético, como Ageo, Zacarías y Malaquías.

En el campo cristiano se entendió tradicionalmente la labor de Esdras más como editor que como autor original de la obra. El caso es que, ya en el s. XVII, el sabio judío Baruc Spinoza atribuye la redacción final de los nueve primeros libros de la Biblia a Esdras y hasta el propio Julius Wellhausen lo relaciona con la aparición definitiva del Pentateuco y del documento sacerdotal. Estas y otras aportaciones permitirían llevar la composición última de Cr hasta el mismo período macabeo. Pero las cosas iban a cambiar pronto. Uno de los que invirtieron el planteamiento tradicional hasta aquí expuesto fue L. Zunz, para quien no sabemos si Esdras es o no es el autor de esta vasta obra literaria; se trata de un escritor anónimo, que él denomina «cronista». Éste sería el auténtico artífice de la composición del conjunto Cr, Esd, Neh. A partir de este cambio de planteamiento, se abre un amplio espectro de posibilidades a la hora de identificar al autor de esta obra. Por citar un ejemplo de ello, baste señalar el caso de W. F. Albright, para quien el «cronista» sería la misma persona de Esdras, con lo que por otras vías se retornaba a las tesis más tradicionales[8].

Pero, realmente, ¿se trata de un autor o de un grupo, una escuela? Éste es el momento de mencionar una serie de reflexiones, aún no plenamente desarrolladas, pero que pueden cons-

[8] W. F. Albright, «The Date and Personality of the Chronicler», JBL 40 (1921) 104-124.

tituirse en nueva clave para comprender la obra que nos ocupa. Hace un momento recordábamos que Cr ha sido atribuido a algún escriba o levita e incluso al propio Esdras. Asimismo, hemos hablado de Cr y del conjunto de libros Cr, Esd, Neh, ya que tienen elementos comunes, al menos a primera vista. Y casi siempre, al referirse a este conjunto de libros, se habla de su forma original, de sus sucesivas redacciones y de su configuración final. Ambas afirmaciones han conducido a la hipótesis de que el conjunto Cr, Esd, Neh pueda ser el resultado literario de una escuela, es decir, un trabajo colectivo y de cierta duración, realizado bajo determinadas claves generales, mediante el cual se ha ido elaborando un material literario concreto, afín básicamente a los principios de este grupo y capaz de cumplir los objetivos religiosos e ideológicos propuestos.

En este sentido, no deberíamos seguir hablando del tan controvertido cronista como autor, sino más bien de la obra cronista, en la que parece primar el elemento redaccional sobre el original. Dicho de otra manera, si en Cr hay quien ve, según se ha expuesto antes, una continua y sucesiva labor literaria que, desde sus orígenes, ha ido dando forma y contenido a esta obra hasta lograr su forma definitiva, esto no es fruto del azar, sino consecuencia de la existencia de una institución estable, que permite dar continuidad lógica y teológica a un proyecto literario.

A favor de seguir desarrollando esta vía de reflexión hay muchos factores. Así, la sucesiva labor redaccional detectable en esta obra, las distintas formas literarias usadas, el diverso material original utilizado para nutrir la composición, las continuas alusiones a obras conocidas en el momento de la redacción final, la existencia constatable de grupos especializados en la transmisión e interpretación de tradiciones literarias populares, etc. Sea lo que fuere, conviene poner de relieve esta interesante línea de estudio de Cr, que puede ayudarnos a entender esta obra más como el fruto de una tendencia institucionalizada en el seno de la sociedad judía, que como resultado de un empeño puramente individual. Por lo demás, nada de esto nos resulta extraño, pues conocemos bien la importancia de los escribas en la transmisión cultural del Oriente Antiguo. Y tampoco resulta desconocida la estrecha vinculación existente de manera habitual entre la presencia de unos archivos y el nacimiento de la correspondiente literatura, entre la existencia de escuelas de sabios y rabinos y los

procesos de canonización de obras literarias, convertidas así en normativas e inmutables. Sin olvidar la función divulgadora y educativa de éstas, llamémoslas escuelas, en las culturas de la antigüedad. Aproximarnos a este mundo no supone por tanto sino una apertura a uno de los horizontes de comprensión de la misma literatura bíblica [9].

3. *Propósito y dimensión histórica*

Cuando el cronista escribe, Israel es ya un pueblo con mucha historia. Desde los orígenes de las tribus y el asentamiento en la tierra, pasando por su reorganización en un reino único, que no tarda en dividirse en dos pequeños reinos locales, hasta la sucesiva caída de ambos a manos de los imperios dominantes del momento, este pueblo ha ido experimentando diversos acontecimientos y sucesos, unos más felices que otros. Ha conocido el dominio, la sumisión, el desastre; ha padecido frecuente presión de numerosas potencias extranjeras; ha sufrido la expulsión de su tierra, el destierro y el peligro mismo de desaparecer como nación y como pueblo; ha podido retornar de nuevo a ella e intentar un nuevo modo de vida, que le permita ser él mismo. Y en esta historia Jerusalén ha sido como el resumen de la peripecia de todo el pueblo, pues, tras vivir días de gloria, ha sido tomada, construida, arrasada, evacuada y ahora de nuevo reencontrada, en un momento en que el entusiasmo de los que vienen se mezcla con la desgana de los que están y no tarda a veces en convertirse en cansancio y en desánimo.

Éste es el humus en que nace Cr, obra cuya pretensión es la de ayudar a reconstruir una comunidad humana moralmente dañada. La peculiar historia de Israel se concibe desde el convencimiento de que el futuro, la esperanza es aún posible; el pasado es lección pedagógica, de la que es preciso extraer enseñanzas; Jerusalén, a pesar de todo, sigue siendo el lugar escogido por Dios para vivir; y los que regresan son descendientes de Judá, capaces junto al resto de los hijos de Israel de recrear el nuevo pueblo de Dios, el Israel total.

[9] M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford 1972); pionero y tenaz en esta línea de estudio es A. Lemaire, *Les Écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel, Orbis Biblicus et Orientalis* 39 (Friburgo S. 1981); E. W. Heaton, *The School Tradition of the Old Testament* (Oxford 1994).

a) Género literario

Conocer con claridad la intención que tiene el autor de una obra literaria, lo que se propone con su composición, facilita sin duda la tarea de valorar su creación. En efecto, el lector no se sitúa de la misma forma ante una novela declarada, que ante una obra histórica, una composición poética o un relato de ciencia ficción. Y es que, para precisar el género literario de una obra, ayuda mucho conocer al autor y la intención que tiene al escribirla, así como poder encuadrarlo en su contexto social y tener alguna noticia de su vida. Éste es frecuentemente el caso de los historiadores helenísticos, que a menudo explican en los prefacios de sus obras el porqué de ella y la finalidad que pretenden. Así sucede con obras bien conocidas, como las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso, la *Historia* de Herodoto, *La guerra del Peloponeso* de Tucídides e incluso las conocidas *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo. Y éste es también el caso de la obra neotestamentaria de Lucas y de gran parte de su corpus epistolar. Pero no ocurre lo mismo con la mayoría de nuestros libros bíblicos, sobre todo en el AT.

Cr es un claro exponente de esta ausencia de información. Nada dice de sí explícitamente el autor. Nada refiere de modo intencionado sobre la fecha de su obra y las razones de su composición. Todos estos datos deben ser extraídos de la información que transmite. La dificultad estriba en que esta información es tanta y a menudo tan dispar, que convierte esta tarea en una ardua labor de investigación. Los libros de las Crónicas transmiten, qué duda cabe, un contenido de alcance histórico con pretensión de ser considerado como tal. El problema que se plantea es cómo definir esta tan peculiar forma de analizar y comprender la historia. De hecho encontramos en esta composición literaria elementos de tipo midrásico, teológico, exegético y teológico, todos ellos relacionados entre sí. La pregunta es si el resultado obtenido puede ser considerado como historia. Y, en caso de serlo, qué tipo de historia.

Desde los comienzos mismos del estudio crítico de estos escritos se ha reparado en la especial naturaleza de la historia que transmite. Para J. Wellhausen Cr es un claro ejemplo de midrás, al modo de los que cita, tanto de tipo profético como real, el mismo autor (2 Cr 13,22; 24,27). Bien es verdad que una definición así de la obra depende sobre todo de su modo concreto de composición, parecido al de los escribas, que intentan recoger todo

lo relacionado con el pasado, reelaborándolo en el contexto de una composición de tipo muy diferente a lo que nosotros entendemos hoy por historia. De hecho, según Welhausen, la pretensión histórica de este midrás reside precisamente en su voluntad de recoger tradiciones antiguas y actualizarlas [10]; un proceso que no se realiza de modo aséptico, según nuestra manera actual de concebir la objetividad imprescindible, para que un texto sea calificado como historia. Al contrario, para el autor de Cr, como para tantos autores antiguos, lo importante es la intención última que da a su obra el autor, quien impone sus criterios, supeditando a ellos tanto el argumento, como la forma y la selección de materiales documentarios. Por eso, su credibilidad histórica, al no poder responder de lo que ocurrió realmente, queda cuestionada en la actualidad y la obra no puede utilizarse con fiabilidad para la reconstrucción de la historia de Israel en el período postexílico. Esta comprensión de la obra de Cr como una composición de carácter midrásico, lejos de una consideración histórica de acuerdo con la definición que de historia da L. von Ranke, ha prevalecido en un gran grupo de estudiosos del tema [11].

Damos un paso más en el conocimiento de este escrito cuando nos percatamos de que contiene una dimensión hermenéutica importante. De hecho, Cr es sobre todo interpretación de la historia y, por tanto, frecuentemente reinterpreta la historia transmitida desde antiguo. Esto es lo que se quiere decir al calificar Cr como midrás o comentario, según Th. Willi, quien compara la tarea exegética del autor de Cr en relación con la historia deuteronomista, con la función realizada por los sabios interpretando el Pentateuco [12], lo cual ha sido aceptado por otros autores en términos generales, aunque no en todos sus detalles [13].

[10] J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* (Berlín-Leipzig 1927) 237.

[11] L. von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (Leipzig 1874; influenciados por él aparecen I. Benzinger, R. Kittel y A. C. Welch, entre otros.

[12] Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, FRLANT 106 (Gotinga 1972) 44-66.

[13] R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, ThW 1 (Stuttgart 1978) 228; J. Becker, *1 Chronik*, NEB 18 (Wurzburgo 1986) 6; I. Gabriel, *Friede über Israel. Eine Untersuchung zur Friedenstheologie in Chronik, I, 10-II, 36* (Klosterneuburg 1990) 5; especialmente cuestionada por I. Kalimi, «Was the Chronicler a Historian?», en M. Patrick Graham (ed.), *The Chronicler as Historian*, JSOTSup 238 (Sheffield 1997) 79-80.

Pero, además, resulta que el complejo literario de Cr contiene una importante enseñanza teológica, presente de manera constante en todos los relatos, por lo que en muchas ocasiones se habla de este escrito como de una obra eminentemente teológica. Así, por ejemplo, Ackroyd, basándose en el singular concepto de unidad de la comunidad religiosa de Israel, que se apoya en la categoría de conciliación, cree que estamos ante el ejemplo más sobresaliente de elaboración de una teología del AT. Pero la visión teológica de Cr no tiene por qué ser un impedimento para considerar esta obra como historia. Ya el mismo W. Rudolph afirmaba que esta composición debe ser entendida en el contexto de la elaboración de la historia en la antigüedad y notaba cómo, lo que para nosotros hoy resulta extraño en ella, entonces no debía de serlo tanto. El mismo autor nos avisa de que para el autor de Cr su obra no podía ser mera historia laica o secular, ni tampoco pura teología, sino historia sagrada, historia religiosa. Ésta es la característica primordial de la historia narrada en Cr y el criterio decisivo con el que su autor la escribe, porque así piensa que suceden los hechos en la realidad[14].

Por lo demás, la ubicación que tiene Cr en el canon griego, formando parte de los libros históricos a continuación de los libros de los Reyes, evidencia que en ese momento han sido considerados como obras de carácter historiográfico. Los comentaristas judíos de los ss. XII al XVI, tales como D. Kimhi e Isaac ben Judá, no dudan en aceptar esta obra como historia, subrayando que ya la mera denominación hebrea del escrito como «acontecimientos de los días» denota que es algo diferente del corpus narrativo de Sm-Re. Y es que nada de estos libros es extraño a la labor de la historiografía antigua. Relatar hechos ocurridos en el pasado, recoger diferentes materiales de colecciones más antiguas, seleccionarlos desde diferentes fuentes, evaluar e interpretar los hechos recogidos y dotar a esa historia de su sentido, todo ello es característico de la historiografía antigua conocida. Nada de extraño tiene, por tanto, que en Cr se encuentre historia, teología e interpretación. Y nada más normal que considerar al autor de Cr como historiador –al estilo antiguo–, a la vez que clasificamos su obra dentro de la historiografía bíblica tardía.

[14] W. Rudolph, *Chronikbücher,* HAT 21 (Tubinga 1955) 17-19.

b) Historia e historiografía

Cuando los LXX otorgan a Cr la denominación de «lo omitido», no hacen otra cosa que abrir para nosotros un muy sugestivo abanico de posibilidades. Ya hemos abordado el problema de esta denominación. Lo cierto es que Cr no sólo presenta un material paralelo a otras fuentes bíblicas, sino que parece contener material muy antiguo, diverso y desconocido hoy para nosotros. El nuevo estudio de la historiografía antigua ha revalorizado Cr, que ya no se ve como una mera repetición, copia o compilación de otras obras. Por el contrario, la obra de Cr es considerada hoy una obra llena de talento y creatividad. Una composición literaria que elabora un material muy diverso y le da unidad en orden, para lograr una obra sistemática, capaz de evaluar el pasado desde el presente histórico en que aparece esta literatura. Quizá esto sirva para explicar cómo las corrientes de pensamiento imperantes en este segundo momento influyen en su composición literaria; cómo, por ejemplo, parece existir una gran conexión con la fuente sacerdotal, dada la importancia que en la obra tiene el templo y toda la vida que se genera a su alrededor; cómo se establecen vínculos de continuidad con antiguo Israel en las diferentes tribus, que aún existen en esta segunda época.

En este punto I. Kalimi recupera la validez de Cr como composición histórica, subrayando que cada generación tiene sus historiadores y Cr es un claro representante de ello en su época [15]. El problema de la historia como registro escrito es que, primero, es necesario llegar a un consenso sobre la definición de lo que es historia. Tras esto hay que preguntarse, después, sobre lo que de verdad ha ocurrido en el pasado y cómo ha sido transmitido. Aquí aparecen las cuestiones sobre la verdad, la realidad y la objetividad. Pero, ¿qué es la verdad histórica?, ¿cómo ve el hombre la realidad en cada tiempo?, ¿hasta qué punto se puede ser objetivo en la narración histórica? Después de dar respuesta a estas cuestiones, que están más cerca de la metahistoria y de la filosofía que de otra cosa, es preciso analizar cómo, independientemente de la definición elegida, la historia es ante todo una creación humana en constante evolución, por lo que no pode-

[15] I. Kalimi, «Was the Chronicler a Historian?», en M. P. Graham *The Chronicler as Historian, op. cit.* 89; en cuanto a la noción de historia, sigue el parecer de R. G. Collingwood's, *The Idea of History* (Londres 1946) 12.

mos despreciar, desde nuestras categorías históricas contemporáneas, los escritos «históricos» o historiográficos del pasado[16].

4. *Orientaciones bibliográficas*

Aparte de las obras indicadas a pie de página, para los temas tratados en este apartado tienen interés las obras siguientes: A. C. Welch, *The Work of the Chronicler, its purpose and its Date* (Londres 1939); M. Noth, *The Chronicler's History*, JSOTSup 50 (Sheffield 1987); P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, JSOTSup 101 (Sheffield 1991); E. Ulrich / J. W. Wright y otros, *Priests, Prophets and Scribes*, JSOTSup 149 (Sheffield 1992); Ph. R. Davies, *Scribes and Schools* (Louisville 1998); Ch. Sams, *The Status and Functions of Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOTSup 291 (Sheffield 1998); A. Fitzpatrick / McKinley, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law*, JSOTSup 287 (Sheffield 1999); V. Philips Long (ed.), *Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography* (Indiana 1999); M. Patrick Graham / S. L. McKenzie (eds.), *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture*, JSOTSup 263 (Sheffield 1999).

II. CANONICIDAD DE LOS LIBROS Y FINALIDAD DE LA OBRA

1. *Canonicidad*

Frecuentemente se ha pensado, debido a la ubicación del libro al final de la Biblia hebrea, que Cr habría sido aceptada dentro del canon hebreo en un momento tardío. Actualmente no se discute en estos términos, ya que Cr contiene en sí mismo numerosos textos que aparecen dentro del canon en otras obras históricas. Es más, esta obra literaria podría haber sido reconocida con carácter canónico en la misma época que Esdras y Nehemías. La posición más extendida en la actualidad es que el canon hebreo comienza a dar sus primeros compases en la época final del exilio y que no se completa plenamente hasta finales del s. I o comienzos del s. II d.C (cf. IEB 2, c. III, I). Esta obra se incluye en el apartado «Escritos», el tercero de la Biblia hebrea, y lo más probable es que se haya incluido al final de ella, como un desarrollo historiográfico peculiar. La obra, que fue traducida

[16] V. Philips Long, *The Art of Biblical History* (Michigan 1994) 58ss; B. Halpern, *The First Historians: The Hebrew Bible and History* (Pensilvania 1996) 3-32; J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (Indiana 1997) 1-7; 209-248.

también al griego en la Septuaginta, no tuvo nunca problemas de recepción en el canon cristiano, si bien su ubicación en la Vulgata siguió el orden de los manuscritos griegos de la Biblia, es decir, a continuación de Re y antes de Esd-Neh.

2. *Finalidad de los libros*

A lo largo de nuestro estudio, puede percibirse claramente que esta obra, de carácter pretendidamente histórico, está llena de motivos de carácter teológico. Precisamente este aspecto es el que hace que este complejo literario sea tan peculiar. Su fuerte carácter religioso ha sido la razón, por la cual a lo largo de la historia de la investigación se le ha comprendido e interpretado a la luz de las distintas corrientes religiosas existentes en la Biblia. Así, ya J. Welhausen pensaba que la obra debía de estar muy cerca del documento sacerdotal. Posteriormente C. C. Torrey, M. Noth y W. Rudolph[17] consideraron que la finalidad propia de estos libros era la de legitimar las instituciones cúlticas jerosolimitanas como las únicas genuinas y mostrar, al mismo tiempo, que el reino de Judá había sido la única auténtica comunidad en la que se realizó el pueblo de Dios. Por su parte, a D. N. Freedman le parecía claro que la intención primera de esta composición era resituar a la casa de David en un lugar preeminente dentro de la historia de Israel, además de reivindicar la autoridad del templo y del culto en los tiempos de Zorobabel[18]. Para S. Japhet este tipo de análisis son ambiciosas reducciones que, independientemente de que puedan ser verdad o no, presentan la obra de un modo tan unívoco, que contrasta a todas luces con su complejidad real, tanto de forma como de contenido. Según ella misma afirma, Cr no es un panfleto devocional al servicio de concretos intereses de carácter político o social, como muchos han insinuado, ni tampoco un inventario de tipo teológico, cuya finalidad sería lograr un nuevo equilibrio religioso frente al mundo cambiante en que vive su autor o autores. Por el contrario –continúa esta autora–, Cr presenta de modo sistemático todo lo referente a las instituciones cúlticas, así como al estatuto y funciones de los diversos clanes sacerdotales. Además, para Cr las diversas formas de culto están representadas en dos realidades sin parangón, la ley con todos sus elementos, y el templo con su orga-

[17] C. C. Torrey, *Ezra Studies* (Chicago 1910) 208-209; M. Noth, *The Chronicler's History, op. cit.,* 100 ss; W. Rudolph, *Chronikbücher, op. cit.* 9.
[18] D. N. Freedman, «The Chronicler's Purpose», CBQ 23 (1961) 436-442.

nización y todas sus instituciones, sin olvidar la idea de la centralidad de Jerusalén como único legítimo lugar sagrado[19].

Por otra parte, Cr da un gran relieve a los profetas, señalando la variedad de sus funciones. Pero, mientras que en la antigüedad los profetas eran los intermediarios entre Dios y su pueblo, ahora lo es el monarca y, muy de cerca de él, el sacerdote. Para Cr los profetas o videntes del rey son los encargados de recopilar la historia e, incluso, los iniciadores de la música del templo (1 Cr 25,1-5), de modo que la inspiración ya no es patrimonio exclusivo de ellos[20].

En cuanto al pueblo de Israel, está tratado en sus diversos aspectos sociales, geográficos y étnicos, logrando un concepto grandioso de Israel, fruto de la unión de todas las tribus. Esta visión magnífica tiene también sus implicaciones físicas, cuando establece los límites del pueblo entre Sijor, o torrente de Egipto, y Hamat al norte (1 Cr 13,5), una extensión mayor de la que nunca pudo tener en realidad.

La monarquía aparece como la institución fundamental del pueblo de Israel en los términos anteriormente descritos. Bien es verdad que no toda la monarquía aparece igualmente tratada. Por una parte se presenta la monarquía davídico-salomónica, por otra todo el resto de monarcas. Es un esquema binario, en el que subyace también la idea del reino unido y del reino dividido. En cuanto a las figuras de David y Salomón, estos reyes, así como la realeza en general, aparecen idealizados y cuasi divinizados. La relación entre vida pública y vida privada del monarca es tratada con mayor detalle en el caso de David que en el de su hijo. Y ambos monarcas aparecen estrechamente vinculados al templo. Pero de todas estas cuestiones tratamos a continuación.

III. LÍNEAS TEOLÓGICAS FUNDAMENTALES

1. Dios y la historia

La historia en Cr no es sino el espacio de encuentro entre Dios, un Dios soberano que rige los destinos de todo el mundo,

[19] S. Japhet, *1 and 2 Chronicles* (Londres 1993) 43.
[20] D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literatur and in Chronicles*, SBL (Missoula 1977).

y su pueblo. Para Cr, la historia de Israel es como un camino por el que discurre su pueblo, guiado y protegido por la providencia divina. El principio que rige esta historia consiste en asegurar desde el comienzo la empresa que Dios lleva a cabo, para así garantizar la futura existencia de Israel. Éste es el criterio general desde el que se debe analizar esta historia y desde el que se la puede teológicamente valorar[21].

Para expresar esta relación entre Dios y su pueblo en el ámbito de la historia, Cr echa mano de la categoría de alianza, como la más adecuada para expresar la pretensión de Israel de continuar viviendo como pueblo de Dios, elegido y depositario de las promesas. A pesar de ello, sólo se menciona explícitamente la alianza davídica en unas pocas ocasiones (2 Cr 7,18; 13,5; 21,7), si bien aparecen referencias a ella de maneras muy diversas a lo largo y ancho de toda la obra (1 Cr 17,18; 23,25; 2 Cr 1,9; 6,10.15.42; 23,3). Los efectos de esta alianza se prolongan en una doble dirección, por un lado la continuidad de la dinastía davídica, por otro la construcción del templo de Jerusalén.

Otro de los conceptos preferidos de Cr, al tratar el tema de la relación histórica entre Dios y su pueblo, es el de elección. Cr, sin embargo, tiene un peculiar concepto de elección, mucho más próximo al que se encuentra en obras de carácter apócrifo y rabínico, como es el caso de la «Asunción de Moisés», el «4 Esdras» o la «Mekilta de R. Yismael» al Éxodo. De hecho, la relación entre Dios y su pueblo no se expresa tanto en clave de nueva creación, como si fuera resultado de los actos singulares realizados a lo largo de la historia, cuanto en términos de alianza, de la alianza sellada desde antiguo con Abraham o Moisés. Pero los orígenes de la elección no se encuentran en la esfera de la historia, sino en el momento mismo de la creación, con lo que se produce entre Dios e Israel una relación única de carácter absoluto. En consecuencia, la idea de Dios como garante e interesado en mantener viva esta relación se reafirma notablemente y se refuerza mediante este concepto de elección, tratado aquí de forma muy original (1 Cr 15,2; 28,4-10;

[21] J. M. Myers, «The Kerigma of the Chronicler: History and Theology in the Service of Religion», *Interpretation* 20 (1966) 259-273; P. R. Ackroyd, «History and Theology in the Writtings of Chronicler», Concordia Theological Monthly 38 (1967) 501ss.

29,1; 2 Cr 7,12.16; 12,13; 29,11) y del que sólo en contadas ocasiones encontramos paralelos (2 Cr 6,5-6 // 1 Re 8,16; 2 Cr 6,34.38 // 1 Re 8,44.48; 2 Cr 33,7 // 2 Re 21,7). Así pues, Dios se compromete a garantizar este privilegio de Israel, lo que se expresa de modo explícito y enfático por medio de la convicción de que «su amor es eterno» (1 Cr 16,41b; 2 Cr 5,13b; 7,3b.6b; 20,21b).

Además de estas referencias, la elección es el pilar fundamental de las genealogías, que ya antes presentamos (véase c. VI, III, 1a), y se hace aún mas concreta en la designación especial de las tribus de Leví y de Judá. Podemos decir, a modo de símil, que la alianza es a una ostra, como la elección a la perla que contiene. Y su peculiar y específica visión en Cr hace que se concrete y defina mucho más que en el resto de los libros del AT. Así, ya no es Israel el que ha sido escogido por Dios entre las naciones, sino más en concreto una familia, la de David; una ciudad, Jerusalén; un lugar, el templo; unos mediadores, los sacerdotes y levitas. Dos son las consecuencias inmediatas de la alianza: la primera es la importancia que adquiere la monarquía en este esquema, al ser la depositaria directa del pacto; la segunda es la permanencia de Dios mismo en el templo de Jerusalén. Probablemente este planteamiento es el que explica que otras alianzas, como la sinaítica, queden en un segundo plano.

Según Cr, Dios interviene constantemente en la historia, especialmente para velar por la justicia; de aquí que el Señor aparece como justo. En este contexto, nuestro autor parece conocer el esquema de premio y castigo, según han puesto de relieve numerosos estudiosos del tema[22]. La respuesta humana a este designio divino se expresa mediante la actitud de adoración a Dios y de fidelidad a su voluntad. Quizá por esto el cronista nos narra con detalle tantos elementos de la vida religiosa y cultual de Israel, igual que hace con el resto de sus informaciones de carácter histórico. Por otra parte, la oferta que Dios hace a su pueblo es prosperidad y vida. Así, las ventajas de esta unión entre Dios y su pueblo se manifiestan en ayuda prometida, prosperidad presente y descendencia futura (1 Cr 15,26; 22,13; 2 Cr 14,11; 26,5.7.15). Para Cr este trato de favor de Dios en respuesta a la fidelidad y confianza que el pueblo le muestra es bendición auténtica de Dios y prueba de lo positivo que resulta mirar

[22] R. B. Dillard, *2 Chronicles, op. cit.* 76-81.

hacia él. Por eso, la oración del auténtico creyente, personificada aquí en la disposición espiritual del monarca, debe ser acción de gracias y reconocimiento del don recibido (1 Cr 16,8; 29,16). Finalmente, todas las bendiciones de Dios se concentran de un modo singular para Israel en dos fundamentales: la recepción de la tierra prometida por Dios mismo y ocupada por las diversas tribus (1 Cr 16,15-18; 2 Cr 20,7), y la presencia permanente de Dios en medio de su pueblo.

2. *Israel, pueblo de Dios*

Una de las implicaciones inmediatas de esta alianza es que, a pesar de ser la monarquía depositaria y garante permanente de la alianza, el destinatario último es el pueblo, el pueblo de Israel. El cronista presenta este hecho desde los mismos orígenes, pues esa alianza existe ya desde el principio y es para toda la creación, para toda la humanidad. Sus beneficiarios no se restringen a Judá y Benjamín, sino que son todos los hijos de Jacob, es decir, las doce tribus. De ello queda suficiente constancia en el desarrollo genealógico de los primeros capítulos de 1 Cr, donde se engarzan su peculiar visión de la alianza y el uso que hace de las genealogías. Aparece frecuentemente también la llamada a reconstruir la comunidad de la alianza, en la que cada uno tiene un lugar, porque, en el esquema de Cr, el Señor, que es Dios de los cielos, tiene un pueblo, en el cual ciertamente destacan un reino, Judá, y una ciudad, Jerusalén.

En este contexto se comprende por qué Cr nunca ceja en su empeño de transmitir la importancia que tiene la unidad de Israel para el conjunto de las promesas. La expresión «todo Israel», que con tanta frecuencia usa, evidencia el énfasis que pone en recordar constantemente que, tanto el reino del norte, como el del sur, constituyen el verdadero Israel (2 Cr 10,16-11,3)[23]. Cuando entre ambos reinos surgen tensiones y escaramuzas, el cronista trae siempre a colación su delicada teología de la común fraternidad entre ambos pueblos (1 Cr 12,39; 13,2; 2 Cr 11,4; 28,8.11.15). Nótese también, que las autoridades del reino del norte son alabadas con respeto (1 Cr 5,1-2; 2 Cr 11,16-

[23] G. A. Danell, *Studies in the Name Israel in the Old Testament* (Upsala 1946) 270-281; clásico es el tratado de H. G. M. Williamson sobre el tema, cf. c. V, n. 55; R. L. Braun, «A Reconsideration of the Chronicler's Attitude toward the North», JBL 96 (1977) 59ss.

17; 28,12-15) y que en ningún caso los matrimonios mixtos son definidos con fórmulas peyorativas (1 Cr 2,4.17.34-35; 4,18; 2 Cr 8,11). En definitiva, este exquisito trato hacia la globalidad y apertura de Israel manifiesta que para Cr la unidad, la tan deseada unión no tiene precio y que confía siempre en la reunificación del único pueblo, si bien rechaza con la misma fuerza todo empeño por conseguir esa unión con el uso de la violencia o mediante cualquier pacto contrario a la voluntad de Dios (2 Cr 11,1-4; 13,3-20; 18,1-19,3; 20,35-37; 22,10-23,21; 25,6-10; 28,5-11). Entonces, ¿cómo entiende Cr esta unidad? Indudablemente, ésta será una realidad cuando ambos reinos, ahora divididos, puedan presentarse juntos ante el único altar de Dios. Tal es el deseo de Dios, que vuelvan todos hacia él, abandonando la idolatría y reconociendo su presencia terrena en el templo de Jerusalén (2 Cr 11,15-17; 13,8-9; 28,1-5.22-25). Nótese que este deseo se convierte en súplica y memorial cada vez que se realiza alguna celebración cultual (2 Cr 15,8-15; 30,1-20; 35,18). Sin embargo, no se pueden dejar a un lado los elementos de tipo antisamaritano subyacentes en esta obra. Ello se hará todavía más patente en Esd y Neh. Efectivamente, Cr no cuenta con el reino del norte nada más que para exponer, de modo positivo y amplio, tanto la monarquía davídica como la centralidad de Jerusalén, con lo que de modo implícito se está pronunciando un juicio negativo sobre todo lo que proviene del norte.

En cuanto al papel del pueblo como comunidad humana, hay que notar el aspecto de representatividad y responsabilidad que tiene en el conjunto de su obra. Así, el pueblo aparece a menudo como protagonista en la contribución al templo, en diversas revueltas con respaldo popular o en la reacción contra la idolatría (1 Cr 29,5-6; 2 Cr 23,2-3; 31,1). Incluso aparece en alguna ocasión como masa en contra del parecer o la opinión del monarca (2 Cr 27,2; 30,10). La valoración del pueblo en su conjunto aparece clara también cuando se le consulta y se pide su opinión, bien sea mediante sus responsables, bien de manera asamblearia (1 Cr 13,2-5; 23,1; 28,1; 29,1). La convocación popular directa o por medio de sus autoridades revela la importancia de este conjunto humano, definida por algunos autores como una cierta «democratización»[24].

[24] Así S. Japhet en los estudios citados y M. J. Selman, *1 and 2 Chronicles* (Illinois 1994) 53.

3. *La verdadera monarquía*

La monarquía en Israel es para el cronista equivalente al reinado divino[25]. El trono real es comprendido en cierto modo como el trono mismo de Dios (1 Cr 28,5; 29,23). En el discurso puesto en labios de Abías, rey de Judá, éste rechaza a Jeroboán, rey de Israel, por haber usurpado el trono que Dios concedió a la legítima descendencia davídica, en una predicación claramente levítica, dirigida a los samaritanos de tiempos del cronista, en la que les recuerda que la única legitimidad dinástica es la de Judá y Jerusalén (2 Cr 13,8). De tal manera esto es así, que hasta Dios mismo parece entenderlo igual (1 Cr 17,14; 2 Cr 9,8). Consecuencia inmediata de ello es la certeza firme de la estabilidad y seguridad del reino, siempre y cuando se acepte que el depositario del reino es sólo la casa de David, con la que Dios ha realizado el pacto y a la que cumplirá sus promesas (1 Cr 17,13; 2 Cr 13,5; 21,7;23,3). Sin embargo para algunos este planteamiento, más que una afirmación teológica sobre la validez eterna de la dinastía de David en el trono de Israel, sería una cierta expresión nostálgica de pasados tiempos felices[26].

4. *La importancia del templo*

El templo es una de las constantes temáticas en Cr. Gran parte de la historia davídica está centrada en los preparativos para la construcción del templo; Salomón será el encargado de su construcción material; los levitas, presentados ahora como personal encargado del templo, aparecen por doquier y, durante los demás reinados, el templo sigue siendo de suma importancia en la vida del pueblo de Dios (2 Cr 13; 26; 29-31).

Por lo demás, el templo es importante para Cr tanto en sus aspectos físicos y materiales, como en su significado espiritual, de manera que todas las cuestiones que hacen referencia a su construcción y a su dedicación son siempre descritas de manera minuciosa (2 Cr 3-7). El templo es el lugar que el Señor Dios ha escogido como su propia casa, frente a los santuarios idólatras que circundaban la zona. Además, Cr presenta todo lo relativo al

[25] J. Weinberg, «Königtum und Königreich im Weltbild des Chronisten», *Klio* 69 (1987) 28-45; Ph. Abadie, «Le fonctionnement symbolique de la figure de David dans l'oeuvre du Chroniste», *Transeuphraténe* 7 (1994) 143-151.

[26] Así J. A. Thompson, *1 and 2 Chronicles* (1994) 36-37.

templo como algo estrechamente vinculado a la monarquía. Primero como promesa que se ha de cumplir, después como garantía de su propia permanencia (1 Cr 22,6-13; 28,2-10; 2 Cr 6,4-11. 14-17; 13,4-12). No sólo David se habría esforzado en cuidar al máximo todo lo relativo a la vida del templo, sino que todos y cada uno de los monarcas, empeñados en las grandes reformas religiosas que el libro nos cuenta, dedicarán sin falta un capítulo especial a regular y organizar la vida del templo (2 Cr 24,1-16; 29,1-31,21). En resumen, el cronista percibe el templo como la institución que hace visible de manera más perfecta el estado de salud del pueblo, convirtiéndolo así en el punto de partida para el restablecimiento de la identidad comunal, cuyo referente directo es Dios mismo. Así entendido, el templo es expresión de la esencia de Israel como comunidad abierta (1 Cr 13,13-14; 2 Cr 6,32-33) y garantía de la alianza entre Dios y el rey.

5. *El culto*

El cronista está especialmente interesado en contarnos de manera bien explícita, y subrayando su importancia, todo lo que se refiere al personal dedicado al templo, las diversas actividades que en él se celebran y hasta la actitud de quienes allí acuden para venerar a Dios. Pero, de todo lo que nos cuenta, destacan dos elementos. El primero es la preeminencia levítica en todas las actividades y servicios que se realizan (1 Cr 23,2-5.28-32); el otro, la importancia que tienen oración y sacrificio.

Por lo que se refiere a los levitas, ellos son quienes de manera específica garantizan la legitimidad de todas las prácticas religiosas y las funciones litúrgicas. Sus orígenes, un tanto difusos, se hacen remontar en la antigüedad hasta la descendencia de Leví, uno de los doce hijos de Israel. De hecho, aparecen como un grupo aparte, escogido por Dios mismo para llevar a cabo las funciones cúlticas. En Dt y Jue son considerados sacerdotes de diversos santuarios y maestros de la ley de Moisés, que enseñaban públicamente al pueblo (Jue 17,7-12; Dt 33,8-11). Históricamente, parece que los levitas fueron minusvalorados y hasta rechazados por los sacerdotes, especialmente por los de Jerusalén (1 Cr 24,1-19) y, así, el grupo de los levitas que logró permanecer en el templo de Jerusalén tuvo que asumir papeles secundarios, mientras que la mayoría quedaron dispersos por todo el país (Dt 12,12; Ez 40,46). Cr presenta a los levitas como los protagonistas de la vida del templo postexílico y, además, adquiriendo una im-

portancia cada vez más grande[27]. De hecho, sus responsabilidades comprenderían todo lo relativo a la música litúrgica, la seguridad del templo y la administración de sus bienes, la enseñanza a los fieles e, incluso, la seguridad general durante la realización de los cultos (1 Cr 9,26-29; 25-26). Pero, quizá, lo más singular sea la atribución que les da en todo lo que antes era propio de los profetas. Es posible que haya tomado pie para ello del papel que ejercían en la antigüedad los profetas como músicos del rey. En cualquier caso, la profecía es valorada positivamente y se presenta como la que hace posible de manera inmediata el establecimiento de la monarquía (1 Cr 11,3), le avisa de los peligros existentes (2 Cr 24,20) y, finalmente, decreta su fin (2 Cr 36,15-16). Notemos, sin embargo, que en esta obra la palabra de Dios llega al pueblo no sólo por boca suya, sino que también los músicos y el propio rey pueden ser sus transmisores.

Con respecto a la oración, Cr distingue claramente entre la intención de carácter personal, la actitud de un corazón sincero y las rúbricas rituales establecidas por la ley (2 Cr 30,18-20). La actitud religiosa sincera se manifiesta en la alegría y la comunión con Dios. Las celebraciones, por eso, nunca se presentan desde una pura actitud ritualista, sino más bien como una vivencia religiosa en clave celebrativa y festiva de todo lo que supone el encuentro con Dios en su templo (1 Cr 15,25; 29,9; 2 Cr 7,10; 15,15; 20,27; 30,26). Fruto de este culto vivo y no puramente ritualista es el compromiso, frecuentemente explicitado, de socorrer algún tipo de necesidad material del propio pueblo, como expresión y manifestación de la bondad de Dios para con los suyos (1 Cr 29,6-9; 2 Cr 31,4-10). En cuanto al sacrificio, éste se va convirtiendo poco a poco en la actividad más importante de las realizadas en el recinto sacro (2 Cr 7,12). Nada tiene por tanto de extraño que a ella dedique Cr informes muy detallados (2 Cr 8,13; 13,11; 31,3).

6. *La ley*

La postura de Cr hacia la ley es muy positiva. La ley sigue siendo el ámbito en el que se contrasta la fidelidad a la alianza, y se ofrece constantemente como efectiva, válida no sólo para el

[27] A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood,* Analecta Biblica 35 (Roma 1969) 201ss; L. Sabourin, «Priesthood: A Comparative Study. Studies in the History of Religions», Sup. *Numen* 25 (1973) 114-117.

pasado, sino también para el presente y el futuro. La ley, en Cr, es siempre la ley del Señor (1 Cr 16,4; 2 Cr 31,3), aunque se la designe como ley de Moisés (2 Cr 23,18; 30 16) o palabras que Dios entregó a Moisés (2 Cr 35,6). En todas las ocasiones el destinatario de estos mandatos es Israel[28]. La ley es en sí inmutable; David podrá desarrollar solamente aquello que se refiere a la organización de los ritos y servicios del templo (2 Cr 29,25-26). El propio rey es presentado como un segundo Moisés, servidor fiel de la ley, a la que profesa un especial reconocimiento de supremacía. Además, a lo largo de la historia esta ley en determinadas ocasiones y reinados sale de los círculos en que es conocida y estudiada, para acercarse al pueblo y darse a conocer. Claro ejemplo de ello encontramos en el caso de Josafat (2 Cr 17,7-9; 19,4-11) y en la reforma de Josías (2 Cr 34-35).

7. *Retribución*

La enseñanza de una retribución de carácter individual es principio general que Cr mantiene y difunde. El esquema es muy simple. A la fidelidad a Dios le sigue el premio, mientras que a la infidelidad, el castigo; desde luego, esto sucede ya en esta vida, porque la idea de retribución futura todavía no ha madurado. En este esquema el cronista admite que una conducta, merecedora de castigo, cambie y se convierta en otra, volviendo a ser fiel a la voluntad de Dios (2 Cr 7,14). Así puede verse, sobre todo, en el desarrollo de la misma monarquía, pues la bendición o la maldición afectan al pueblo como consecuencia de la actitud de su rey. Es decir, la fidelidad del monarca hace que su pueblo viva en paz y prosperidad y Dios lo socorra en diversas ocasiones (1 Cr 28,9; 2 Cr 13,19-20; 20,30). Por el contrario, una conducta real alejada de los planes de Dios trae consigo la destrucción, la plaga, la enfermedad y toda clase de males (1 Cr 10,13-14; 2 Cr 12,5; 16,12; 21,1-14; 26,16-21).

Por otra parte, Cr presenta esta retribución individual de muy diferente modo a como se hace en el corpus deuteronómico[29]. Mientras que en nuestra obra el desastre final del pueblo y la destrucción de Jerusalén por Babilonia es responsabilidad de

[28] Th. Willi, «Tora in den biblischen Chronikbüchern», *Judaica* 36 (1980) 102ss; 148ss.

[29] R. B. Dillard, «Reward and Punishment in Chronicles: The Ideology of Inmediate Retribution», *Westminster Theological Journal* 46 (1984) 164-172.

las autoridades (2 Cr 36,11-21), en Re, por ejemplo, se presenta como consecuencia de la constante acumulación de culpas a lo largo de los diferentes reinados (2 Re 24,1-4.18-20).

En conclusión, la doctrina expuesta en Cr sobre la retribución y la conversión está orientada a garantizar la bendición futura a quienes vivan de acuerdo con los mandatos del Señor. Y esto es de gran importancia para nuestra obra, porque en el fondo aquí se fundamenta la esperanza de la reconstrucción de Israel como pueblo unido en torno a un rey y a un templo. Y es que la vida vivida en fidelidad a Dios o, en su defecto, el retorno sincero hacia él otorgan siempre el favor y la gracia divinas (2 Cr 20,20).

8. *Mesianismo*

Plenamente en línea con lo anterior, y en clara conexión con todo lo dicho en el apartado dedicado a la monarquía, está la cuestión mesiánica. Dios –según nuestra obra– no sólo ha dado a conocer su deseo de tener una morada en la tierra, morada que fue preparada por David y realizada por Salomón, sino que ha prometido con esta ocasión la duración eterna de la casa o dinastía de David, y éste es el punto fundamental en donde se apoya su concepto de mesianismo[30]. Véase cómo los matices que el cronista introduce en la oración de dedicación del templo avalan esta afirmación (1 Re 8 // 2 Cr 6,41-42; 13,5-8; 21,7; 23,3). Para Cr, la casa de David se ha consolidado y constituido como la familia en la que Dios ha confirmado su alianza. Lo que primeramente se prometió a David, ha quedado corroborado para siempre por la obediencia de Salomón y, por ello, así se prolongará para siempre de generación en generación. Esta peculiar visión de futuro, claramente mesiánica, se aparta de lo que comúnmente conocemos como corrientes mesiánicas en otras corriente de la literatura veterotestamentaria, especialmente la de corte profético (Is 9,6-7; 11,1-10). En Cr lo específico en este punto es que la esperanza de la instauración del reino de Dios se ha plasmado concretamente en sus expectativas monárquicas, que ya han comenzado. Se trata, pues, de una escatología inaugurada y realizada ya. Dicho de otra manera, el futuro para Cr ya ha co-

[30] J. Becker, *Messiaserwartung im Alten Testament* (Stuttgart 1977) 74-77; S. Romerowski, «L'Espérance messianique dans les Chroniques», *Hokkma* 34 (1987) 37-63.

menzado, pues el pasado ha desembocado en un presente que es de Dios, como se muestra en la victoria de Dios mismo contra los enemigos de Josafat (2 Cr 20,6-30).

9. *Profetismo*

Todo lo relativo a los profetas aparece en Cr muy vinculado siempre a la institución real. Muchas de las alusiones proféticas tienen su paralelo correspondiente en la historia deuteronomista, lo que nos hace suponer que estas tradiciones fuesen parte de algunos escritos, usados también por quienes compusieron los libros de los Reyes. Así, aparecen Samuel, Natán, Gad, Ajías, Idó, Semeias, Jehú ben Hanani, Isaías ben Amós, Azarías ben Oded, Jazaziel ben Zacarías, Eliezer ben Dodavá, Elías, Miqueas ben Yimla, Julda, Zacarías ben Yoyadá, Oded (1 Cr 17;21; 2 Cr 10,15; 12,5-8; 15,1-8; 16,7-10; 18,4-27; 19,2-3; 20,14-17.37; 21,12-15; 24,20-22; 25,7-9.15-16; 26,5; 28,9-11; 34,22-28; 35,25; 36,22).

Todos ellos actúan de muy diverso modo en el conjunto de la obra y tienen entre sí diferente tratamiento (vidente, profeta, hombre de Dios, etc.), si bien coinciden en ser una institución. por medio de la cual Dios sigue haciéndose presente en medio de su pueblo y ante su representante (el rey) para manifestar su voluntad[31]. Entre sus tareas está normalmente aconsejar al monarca y al pueblo, haciéndoles ver cuál es el deseo del Señor en cada situación. En muchos casos, las consecuencias serán distintas según que sean obedientes o no a la palabra profética (2 Cr 20,20; 24,19; 36,16).

10. *Historia de la investigación, bibliografía y sugerencias de trabajo*

a) Historia de la investigación

El intento por comprender la aportación teológica de Cr ha generado, especialmente a lo largo de este s. XX, un largo debate. Posible-

[31] I. Seeligmann, «Die Auffassung von der Prophetie in der deuteronomischen und chronistischen Geschichtsschreibung», VTSup (1978) 254ss; R. M. Micheel, *Die Sher-und Propheten-Überlieferungen in der Chronik* (Francfort 1983); C. T. Begg, «The Classical Prophets in the Chronistic History», *Biblische Zeitschrift* 32 (1988) 100-108; W. M. Schniedewind, *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, JSOTSup 197 (Sheffield 1995).

mente el comentario de J. W. Rothstein y J. Hänel en el año 1927 pueda considerarse como el origen de esta discusión[32]. Apenas tres años más tarde, en 1930, G. von Rad planteaba en directo y de forma rigurosa la relación entre la historicidad de los libros y su intencionalidad religiosa y teológica, partiendo de una análisis del material exclusivo de Cr, centrado más bien en las cuestiones históricas. Más tarde, en 1934, el propio G. von Rad realizaría un estudio semejante, pero dirigido específicamente al análisis del mensaje, conceptos teológicos y universo religioso[33]. Abiertamente en contra se situaba el parecer de A. C. Welch, quien manifestaba sus reservas para aceptar como historiador al cronista, a quien primero sería preciso comprender en sus peculiaridades teológicas[34]. De estas dos posturas diferentes nacerán diversas tendencias, para explicar el sentido de esta obra, abriendo a la vez el debate en torno a otros muchos aspectos discutidos, como autor, nombre, contenido, teología, etc.

b) Orientaciones bibliográficas

Además de la bibliografía presentada en el capítulo anterior, conviene tener en cuenta una serie de obras que presentan y desarrollan algún aspecto concreto de la teología de Cr y que participaron en el debate sobre la teología de estos libros. Entre ellas son de interés las siguientes: H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977); R. L. Braun, «Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and Literary History», en J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, VTS 30 (Leiden 1979) 52-64; S. Romerowski, «L'Espérance messianique dans les Chroniques», en *Hokkma* 34 (1987) 37-63; S. Japhet, *The ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought* (Francfort 1989); W. Riley, *King and Cultus in Chronicles*, JSOTSup 160 (Sheffield 1993); R. K. Duke, «A Model for a Theology of Biblical Historical Narratives: Proposed and Demonstrated with the Books of Chronicles», en M. P. Graham / W. P. Brown / J. N. Kuan (eds.), *History and Interpretation*, JSOTSup 173 (Sheffield 1993) 65-77. J. H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in the Second Temple Judaism* (Atlanta 1999); N. Dennerlein, *Die Bedeutung Jerusalems in den Chronikbüchern*, BEATAJ 46 (Francfort 1999).

[32] J. W. Rothstein / J. Hänel, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, KAT XVIII.2 (Leipzig 1927).

[33] G. von Rad, *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes*, BWAT (Stuttgart 1930); *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik* (Leipzig 1934) 113-124; esta última, traducida en castellano en G. von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1982) 231-243.

[34] A. C. Welch, *The Work of Chronicler: Its Purpose and Date* (Oxford 1939).

c) Sugerencias para el estudio personal

De la misma forma que en las sugerencias del capítulo primero, aconsejamos hacer uso de las citas referidas en nuestro texto para estudiar en concreto algunas de las cuestiones allí presentadas. Otra sugerencia puede ser intentar una respuesta a las cuestiones siguientes, utilizando para ello los datos y las citas de cada párrafo correspondiente, tal como ha sido expuesto: 1) Elaborar un listado de los distintos profetas tan variados que presenta Cr, subrayando sus representantes más relevantes. 2) Anotar todos los títulos con los que aparece Dios en la obra histórica de Cr; ¿cuáles son los que más abundan? Intentar una explicación de ello. 3) Cómo podría formularse de manera concisa el modelo político ideal que presenta Cr. 4) Qué aspectos de la teología de Cr podrían ser considerados actuales y con vigencia en el pensamiento cristiano de hoy.

Capítulo VII
LOS LIBROS DE ESDRAS Y NEHEMÍAS

Los únicos libros bíblicos que se ocupan de la restauración postexílica son los de Esdras y Nehemías. Resulta sorprendente que sobre esta época, tan importante para la configuración definitiva del judaísmo, tengamos en la literatura bíblica únicamente estas páginas, que tratan sólo de una pequeña parte de este período tan oscuro y difícil, que discurre entre los años 539 y 331 a.C., entre el rey persa Ciro, restaurador de la libertad religiosa de los judíos, y el macedonio Alejandro Magno, creador de un imperio, inmenso y poco duradero, y del helenismo, una cultura con vocación de permanencia. Son dos siglos en los que sobresalen dos personalidades: Esdras el escriba y Nehemías el gobernador. Al segundo se atribuye la restauración física de Judá; al primero, su reconstrucción moral, organizativa y religiosa. Su obra reformadora, en la que estos libros enraízan el nacimiento del pueblo y la comunidad judía propiamente dichos, parece situarse entre los años 445 y 398 a.C. Ellos dan nombre a los escritos que ahora nos ocupan[1].

I. DIMENSIÓN LITERARIA

1. *Nombre*

Estos libros reciben el nombre de los principales personajes de que se ocupan, los cuales parecen estar en el origen de ambas obras, quizás a partir de relatos de tipo personal a modo de memorias o diario. Aunque en nuestra Biblia aparecen como dos

[1] En el presente capítulo se omiten bastantes referencias bibliográficas, que ya se han presentado en el estudio anterior sobre Crónicas.

obras independientes, existen indicios que permiten comprenderlas como dos partes de una misma composición literaria. Así, la tradición judía y masorética los ha considerado como una unidad[2]. De igual forma fueron reconocidos en el s. II por Melitón de Sardes[3]. En cuanto a su doble composición, parece ser Orígenes (185-253 d.C.) el primero que trata sobre ello, diciendo abiertamente que «I y II se encierran en uno, *Ezra*, o sea, Ayudador»; lo cual es confirmado un siglo más tarde por S. Jerónimo cuando afirma que «las palabras de Esdras y Nehemías se encierran en un solo volumen»[4]. A partir de este momento la tradición bíblica cristiana comprende dicha obra como independiente en su título. Esto no llegará a la tradición judía hasta la Edad Media.

2. *Texto*

Independientemente de los fragmentos arameos de Esd, el texto hebreo de Esd-Neh por lo general nos ha llegado en buen estado. El texto canónico griego (2 Esd o Esd ß) está atestiguado por diversas tradiciones manuscritas. Se constatan diferencias de cierto grado entre el códice Vaticano y el Alejandrino de los LXX, como también entre el texto masorético y el que reproducen los LXX. Por lo general, éstos interpretan aquél y lo hacen a menudo de una forma más breve. Respecto al 1 Esd o Esd α griego, resulta cuanto menos difícil establecer su valor para el estudio del corpus canónico de la obra canónica. F. Ch. Fensham subraya la posibilidad de que en el origen de 1 Esd exista una

[2] En el Talmud se lee: «Esdras escribió su libro y las genealogías de Crónicas hasta él... ¿Quién lo acabó (el libro de Crónicas)? Nehemías, hijo de Jakalyá», tratado *Baba Bathra* 15 a; traducción de D. Romano, *Antología del Talmud* (Barcelona 1975) 550-1.

[3] Al menos, sólo menciona «Esdras»; cf. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica*, IV. 26. 14; ed. de A. Velasco Delgado (BAC, Madrid 1973) I, 256.

[4] Para Orígenes, cf. E. de Cesarea, *op. cit.* VI, 25. 2; ed. de A. Velasco Delgado, *op. cit.* II, 391-2; el texto completo de san Jerónimo pertenece al prólogo antepuesto al libro de Esdras, cf. B. Fisher (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (Stuttgart 1983) 638: «(...) Tertius annus est quod semper scribitis atque rescribitis, ut Ezrae librum vobis de hebraeo transferam, quasi non habeatis graeca et latina volumina, aut quicquid illud est quod a nobis vertitur, non statim ab omnibus conspuendum sit. (...) Nec quemquam moveat, quod unus a nobis editus liber est, nec aprocriforum tertii et quarti libri somniis delectetur; quia et apud Hebraeos Ezrae Neemiaeque sermones in unum volumen coartantur, et quae non habentur apud illos nec de viginti quattuor senibus sunt, procul abicienda (...)».

fuente de tipo semita[5]. Lo cierto es que este libro resultó ser más popular en la iglesia antigua que el conjunto Esd-Neh, aunque en torno al s. VI d.C. se produjo el cambio, que le llevó al grupo de los no canónicos, como veremos a continuación. Por otra parte, en Qumrán tan sólo se han encontrado tres pequeños fragmentos (4Q117); en concreto, uno en hebreo de Esd 4,2-6 y dos en arameo de Esd 4,9-11; 5,17-6,5; hasta ahora nada se sabe en Qumrán de Neh[6].

3. *Versiones*

Estos libros aparecen tanto en las primitivas listas del judaísmo, como en las de la iglesia oriental, exceptuando el caso de la iglesia siriaca. Lo que sí difiere de unas tradiciones a otras es su ubicación dentro del conjunto literario bíblico. Todas las versiones que dependen de la tradición alejandrina, es decir, de la versión griega de los LXX y del canon de Orígenes, colocan estos libros a continuación de Cr, en clara y lógica sucesión de acontecimientos, situándolos por tanto en el marco de los libros históricos. Por el contrario, en la organización tripartita de la biblia hebrea –ley, profetas, escritos– pertenecen a la última sección. Aquí existen algunas variantes, pues mientras que en la tradición palestinense y en los manuscritos hispanos los «Escritos» comienzan por los libros de Crónicas y concluyen con Esd-Neh, la tradición manuscrita babilónica, la germana y la francesa, por el contrario, concluyen con ellos en el orden Esd-Neh-Cr.

En cuanto a la relación entre los libros canónicos Esd-Neh con otras obras designadas también con el nombre de Esdras, conviene hacer alguna aclaración. El libro que figura en los LXX como *1 Esdras* o *Esdras* y en la Vulgata como *3 Esdras*, recogido por las iglesias de la Reforma entre sus apócrifos, pero no reconocido en el campo católico como deuterocanónico, es una obra cuyo contenido coincide en su mayor parte con diversos pasajes de Esd, Neh y 2 Cr. Comienza con la narración de la pascua de

[5] F. Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Michigan 1982) 20; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (Filadelfia 1988) 70-72; para el debate actual en torno a la relación entre 1 Esd y Esd/Neh, se puede ver L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (Londres 1998) 109-115.

[6] F. M. Cross, «Le travail d'édition», RB 63 (1956) 58; J. Blenkinsopp, *op. cit.* 71; E. Ulrich, «Ezra and Qoheleth Manuscripts from Qumran», en E. Ulrich (ed.), *Priest, Prophets and Scribes*, JSOTSup 149 (Sheffield 1992) 139-157.

Josías (= 2 Cr 35,1-36,21), recoge en orden diverso los acontecimientos narrados en Esd 1-10 y concluye con la lectura de ley realizada por Esdras ante todo el pueblo (= Neh 7,72-8,13). Añade, con respecto a los libros canónicos, la historia de los tres pajes de Darío, de origen oriental, pero compuesta originariamente en griego (I Esd 3,1-5,6). Como dice N. Fernández Marcos, «se trata de una traducción independiente de la canónica contenida en II Esd (LXX). No se ajusta al hebreo tanto como ésta, utiliza técnicas de traducción más libres y se sirve de equivalentes griegos más adecuados»[7]. El debate principal con respecto a este libro es su relación con Esd-Neh canónicos, tanto por lo que se refiere al origen y fecha de su composición, como a la organización literaria del material que contiene, tan diferente de la que encontramos en los libros canónicos paralelos[8].

El libro conocido por la tradición de los LXX como *El profeta Esdras* o *Apocalipsis de Esdras* y en la Vg con este último nombre y como *4 Esdras*, fue incluido también en el catálogo de libros apócrifos de la Reforma protestante, aunque no tiene nada que ver con el Esdras histórico. Se trata de un libro de tono apocalíptico, en el que se recogen siete visiones atribuidas a Esdras muy al gusto de otras conocidas en el mundo judío, como es el caso de Enoc. El libro intenta justificar la legitimidad de los escritos tenidos por apócrifos en la selección que a finales del s. I de nuestra era estaban realizando los maestros judíos fariseos. Originalmente pudo estar escrito en hebreo o arameo, aunque sólo conocemos su traducción griega, origen de diversas versiones en latín, siríaco, copto, etíope, árabe, armenio y georgiano.

De manera sintética y sinóptica puede expresarse lo que hemos dicho de la siguiente manera:

Libros canónicos	*Vulgata*	*LXX*
Esdras	1 Esdras	2 Esdras o Esdras β
Nehemías	2 Esdras	3 Esdras o Esdras γ

[7] N. Fernández Marcos, «3 Esdras (LXX 1 Esdras)», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II (Cristiandad, Madrid 1983) 445.

[8] K. F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra*, FRLANT 104 (Gotinga 1970); H. G. M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles* (Cambridge 1977) 12ss; F. M. Cross, «A Reconstrucion of the Judean Restoration», JBL 94 (1975) 4-18, esp. 11-14.

Libros no canónicos	*Vulgata*	*LXX*
3 Esdras	3 Esdras	1 Esdras o Esdras α
4 Esdras	4 Esdras	El profeta Esdras, Apocalipsis de Esdras

4. *Lenguaje y estilo*

Una de las cuestiones más vivas en la investigación de los últimos años es la identificación del lenguaje de Esd-Neh. En los años sesenta fueron los especialistas H. H. Rowley y K. A. Kitchen quienes mantuvieron vivo el debate con posturas diferentes acerca del arameo de estas composiciones en comparación con el de los papiros de Elefantina (colonia judía en el alto Nilo) o el del libro de Daniel[9]. El arameo, lengua semítica antigua, usada como lengua diplomática de Oriente ya antes del imperio persa (2 Re 18,26-28), está presente en el AT con unos pocos fragmentos escritos y algunas referencias, además de Esd 4,8-6,18; 7,12-26 (cf. IEB 1, c. XIV, I, 1). El arameo de los pasajes de Esd en nada parece diferir del que durante la época persa se utilizaba en la administración y que suele denominarse arameo imperial. Pero, ¿por qué Esd contiene este tipo de documentos? Algunos, como D. J. Clines y D. Kidner, consideran al conjunto como un documento independiente y autónomo, al que llaman «crónica aramea», y que habría sido anexionado al conjunto literario de Esd[10]. Ahora bien, más que de un documento, lo que incluye en sí la idea de algo completo, parece mejor hablar de fragmento o unidad aramea, especialmente si se tiene en cuenta el texto hebreo de 6,19-7,11, introducido entre los dos pasajes arameos. Sea lo que fuere, todo parece indicar que el autor de Esd ha querido recoger esta documentación en su lengua original e insertarla en su relato. No parece que la intención única de este hecho haya sido la de autentificar históricamente su relato –aunque también lo sea[11]– cuanto la de incorporar una serie de material útil para su narración, respetando la originalidad del mismo.

[9] H. H. Rowley, «Nehemiah's Mission and Its Background», en *Men of God* (Londres 1963) 217; K. A. Kitchen, «The Aramaic of Daniel», en D. J. Wiseman (ed.), *Notes on some Problems in the Books of Daniel* (1965) 31ss.

[10] D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther* (Grand Rapids 1984) 8-9; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah* (Illinois 1994) 136; cf. F. Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, *op. cit.* 21-27.

[11] D. C. Snell, «Why Is There Aramaic in the Bible», JSOT 18 (1980) 32-51.

En cuanto al estilo de la obra, conviene subrayar tres recursos literarios, estudiados por M. A. Thronveit. Así, la disposición concéntrica de algunos relatos para resaltar la idea central que da lugar al episodio (Esd 1,7-11; 4,8-23,5,1-6,22; 7,1b-5.11-26; 9,1-10,1a.10b-44; Neh 1,1b-2,20; 2,11-16.17-20; 3,1-4,23; 6,1-7,3;8,13-18; 9,5b37.38-10,39; 12,27-43.44-13,13); el uso de secuencias de escenas paralelas a lo largo del relato (Neh 6,1-9. 10-14; 7,73b-8,12; 8,13-18; 9,1-10,39; 12,32-36.38-42; 13,15-22.23-29); y la reanudación del relato a base de resúmenes que repiten lo dicho anteriormente (Esd 4,6-24; 6,22b; Neh 11,1)[12].

5. *Fuentes*

Los autores admiten por regla general que la composición Esd-Neh está formada con diversos documentos literarios de muy distinta índole. Los más importantes son los siguientes:

a) «*Memorias de Nehemías*»

Gran parte del libro de Nehemías aparece escrito en primera persona. Ello ha permitido pensar que su género literario primordial era la memoria o diario personal, con las distancias inevitables por lo que se refiere a cuanto entendemos hoy por memorias y diario. Así, los cc. 1-7 y 11-13 están compuestos mediante el recurso a esta forma literaria. Bien pudiera pensarse que esta forma del relato circuló de manera autónoma en un primer momento, hasta que fue agregado al conjunto literario que hoy conocemos.

b) «Memorias de Esdras»

Los cc. 7-10 del libro canónico de Esdras y Neh 8-10 comprenden los relatos que se refieren a Esdras. Recogen los acontecimientos de la expedición organizada por el protagonista con otros exilados, para volver a Jerusalén, así como diversas actuaciones suyas, en orden a la organización de la comunidad judía, tales como la lectura de la ley, algunas celebraciones comunitarias

[12] S. Talmon, «Ezra and Nehemiah: Books and Men», en IDBS (Nueva York 1976) 317-328; M. A. Thronveit, «Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah», *VT* 32 (1982) 201-206; *Ezra-Nehemiah* (Louisville 1992) 4-8.

y las relativas al espinoso asunto de los matrimonios mixtos. En algunos momentos el relato se cuenta en primera persona (Esd 7,27-9,15), mientras que en otros se hace en tercera (Esd 7,1-26; 8,35-36; 10; Neh 8). Por lo demás, aunque algunos denominan a este conjunto –o a parte de él– «memorias de Esdras», el peculiar estilo de parte de estos relatos hace que resulte al menos cuestionable tratar a este conjunto como un todo homogéneo al modo de las memorias de Nehemías. Si a esto añadimos las alteraciones de carácter histórico, que aparecen con claridad en varios momentos, así como no pocas dificultades literarias (conexión entre relatos, cambios de personas, etc.), nada tiene de particular que haya muchas opiniones a la hora de intentar clasificar estos textos en una forma literaria que permita su mejor comprensión. Algunos autores no solamente son de opinión claramente contraria a aceptar unas supuestas memorias de Esdras como fuente original del relato, sino que consideran al mismo Esdras como una pura creación literaria del autor del conjunto literario Cr-Esd-Neh. Lo que conocemos hoy como libro de Esdras sería, según esta opinión, un claro ejemplo de material redaccional del autor de la obra historiográfica cronística [13]. Es verdad que tal opinión ha sido en su conjunto muy criticada, pero ha revelado que las numerosas alteraciones en la sucesión lógica de acontecimientos, que se perciben en Esd, suponen al menos una intensa labor redaccional.

Cuando se acepta que algunas partes de estos relatos pueden ser independientes de Cr y anteriores a su redacción final, el planteamiento que se hace es algo diferente. Así, del mismo modo que el redactor final de Cr pudo conocer la existencia de un material que hemos denominado «Memorias de Nehemías», igualmente pudo conocer y utilizar diversos materiales (por ejemplo, Esd 7,12-26; 8,1-14) que el redactor último del conjunto de la obra habría utilizado para la composición del relato de Esdras. Esto explicaría, por una parte, los rasgos teológicos de algunos relatos (Neh 8) y, por otra, sus limitaciones estilísticas, como es el caso del pobre recurso a la narración en primera persona [14].

[13] Este parecer fue defendido ya en el siglo pasado por C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah*, BZAW 2 (Giessen 1896); mantuvo la misma opinión en sus *Ezra Studies* (Chicago 1910); con variantes, hoy también algunos autores opinan de modo parecido.

[14] Pioneros en esta línea son M. Noth, en su edición primitiva de *Überlieferungsgeschichtliche Studien 1* (Halle 1943), traducida recientemente en *The Chronicler's History*, JSOTSup 50 (Sheffield 1987) y A. S. Kapelrud, *The Question of Authorship in the Ezra-Narrative. A Lexical Investigation* (Oslo 1944); pos-

Por supuesto, no debemos olvidar la opción de aquellos que consideran el libro de Esdras –al menos la parte que se refiere directamente a él– como genuina y original de este personaje. Se trataría, en este caso, de una obra escrita en primera persona, cuya finalidad era informar a las autoridades persas de la situación de aquella región y población del imperio. Una obra que debería su peculiar estilo a la significación de su autor como «observador» o «comisionado» de la propia corte persa[15].

c) Documentos arameos

Es en el libro de Esdras donde aparece el mayor número de escritos de este tipo, especialmente cartas oficiales, decretos, correspondencia con la autoridad persa del momento. Su valoración ha sido siempre muy discutida, pero en la actualidad y por regla general su presencia se acepta como criterio que avala la autenticidad y valor histórico del libro, que habría sabido recopilar un material variado, sobre todo de tipo epistolar, escrito originalmente en arameo, el cual pondría de manifiesto que los acontecimientos narrados se refieren a hechos con sólido fundamento histórico, lo cual no supone que todo el material esté libre de haber sufrido alguna manipulación[16]. Véanse, sobre todo, el edicto de Ciro (Esd 1,2-4; 6,2-5), la carta del gobernador Rejún a Artajerjes contra los judíos (Esd 4,11-16), la correspondiente contestación de Artajerjes (Esd 4,17-22), el informe del gobernador Tatenay (Esd 5,7-17), la contestación de Darío a Tatenay (Esd 6,6-22) y la carta de Artajerjes a Esdras (Esd 7,12-26).

d) Listas

A lo largo y ancho de ambos libros aparecen numerosas listas, que pretenden recoger de modo sintético información muy

teriormente han sido seguidos, con algún matiz, por S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia III* (Oslo 1965), y por otros, como U. Kellermann, *Nehemia. Quellen, Überlieferung und Geschichte*, BZAW 102 (Berlín 1967); W. T. in der Smitten, *Esra. Quellen, Überlieferung und Geschichte* (Assen 1973).

[15] Así básicamente W. Rudolph, *Esra und Nehemia samt 3* (Tubinga 1949), seguido por otros como F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, op. cit.;* F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah, op. cit.*

[16] C. Hensley, *The Official Persian Documents in the Book of Ezra* (Liverpool 1977) 233; E. M. Yamauchi, «Ezra-Nehemiah», en *Expositor's Bible Commentary* (Grand Rapids 1988) 563ss.

diversa. Algunas muestran de forma dinámica y concisa la realidad humana del momento, mientras que otras son puros inventarios de bienes materiales. Véanse, por ejemplo, el inventario de los bienes del templo devueltos por Ciro (Esd 1,9-11), diversas listas de las familias de los retornados del exilio (Esd 2;8,1-14; Neh 7), la supuesta genealogía de Esdras (Esd 7,1-5), listas de los matrimonios mixtos (Esd 10,18-43), listas de los obreros que reconstruyeron las murallas de Jerusalén (Neh 3), compromisarios de la alianza (Neh 10,1-27), listas de los repobladores de la ciudad (Neh 11,3-36), listado de sacerdotes y levitas (Neh 12,1-26).

6. *Formas literarias*

a) Listas

Acabamos de constatar su numerosa presencia en estos libros. Se trata de un recurso muy utilizado en el proceso de redacción final de estas obras, como ya hemos tenido ocasión de ver en Cr. Mediante él se incluyen en el relato una serie extensa de datos e informaciones que, presentadas de esta forma, dinamizan el propio desarrollo narrativo de la historia contada. Estamos, sin duda, ante la inclusión inteligente de un elemento literario que, debido a su presentación continuada y escueta, ofrece al lector mucha información en poco espacio. Probablemente se trata de informaciones obtenidas a partir de documentación existente en archivos del templo y de la administración, según parece deducirse de alguna referencia concreta (Esd 2,59.62).

b) Relatos

Gran parte de las «memorias» de ambos personajes son presentadas a modo de relato más o menos lógico y ordenado. No estamos sólo ante puros recuerdos personales, consignados por escrito. Hay algo más. En numerosas ocasiones, por ejemplo en el caso de Nehemías, tropezamos ciertamente con una serie de invocaciones o apelaciones dirigidas a Dios en primera persona (5,19; 13,14.22.31); probablemente se trata de fórmulas que reflejan un modo de expresarse bien conocido en el mundo del Antiguo Oriente, atestiguado por numerosas inscripciones reales

de carácter votivo o funerario[17]. Pero, ¿cuál es el auténtico sentido de estos relatos? Claramente, el que aparezcan escritos en primera persona es indicio de algo, pero en ningún caso se puede concluir taxativamente que sea prueba definitiva de la existencia originaria de este tipo de literatura personal. Antes es preciso saber si se trata únicamente de un recurso narrativo, si bien en ningún caso puede descuidarse la posibilidad de un relato específico del tipo «memorias», al menos en el caso de Neh. El problema radica, en último término, en saber si estamos ante una forma literaria original o si se trata de un recurso redaccional del conjunto Cr-Esd-Neh[18].

c) Oraciones y liturgias

Existen también en estos libros una serie de relatos o descripciones que, por su singularidad, resultan únicos. Veamos algunos ejemplos, empezando por Neh 9. En este caso, tras la presentación pública de la ley, se celebra una liturgia penitencial (9,1-4), en la que tanto la descripción de gestos como de acciones son presentadas de forma sintética, pero cargadas de color y emotividad. Ahora bien, la mayor parte de este capítulo lo ocupa una larga oración de bendición y alabanza (9,5-37), que, a instancia de los levitas, presenta la historia del pueblo y de su relación con Dios, desde la creación hasta el momento de la vuelta del exilio, mostrando cómo el pueblo elegido en todas las ocasiones ha respondido negativamente a la acción salvadora de Dios, siendo objeto primero de la justicia divina y, finalmente, de su más grande misericordia. Resulta por lo menos extraño que el trasfondo de esta plegaria entre en contradicción con algunos aspectos de las afirmaciones o convicciones manifestadas anteriormente en todo el libro de Esdras[19].

[17] E. Sellin, *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes* II (1932) 159; G. von Rad, «Die Nehemia-Denkschrift», ZAW 76 (1964) 176-187; O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Londres 1965) 547; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Londres 1968) 243; ANET 502.653; H. G. M. Williamson, *Ezra and Nehemiah* (Sheffield 1987) 18-19.

[18] C. C. Torrey, *Ezra Studies, op. cit.* 240ss; F. Ahlemann, «Zur Esra-Quelle», ZAW 59 (1942) 77-98.

[19] Compárese esta oración con las afirmaciones de Esd 7,6. 27-28; 9,9; para la originalidad de esta plegaria, véase J. H. Newman, «Nehemiah 9 and the Scripturalization of Prayer», en C. A. Evans / J. A. Sanders, *The Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition* (Sheffield 1998) 112-23, donde se muestra cómo determinados hechos narrados en la Biblia se convierten en

El capítulo siguiente, Neh 10, es la puesta en práctica del compromiso de la Alianza, restaurada por Dios y asumida por el pueblo. A grandes rasgos presenta una doble estructura. La primera parte (1-30a) es una lista de los compromisarios representativos de estamentos, de familias y del pueblo en general, mientras que la segunda (30b-40) afecta al contenido de la alianza ratificada por el pueblo. Muchos piensan que estamos ante un documento autónomo, debido a su naturaleza y contenido: un documento de alianza, de voto, de compromiso. Además, éste parece estar en clara conexión con Neh 13, puesto que se abordan básicamente las mismas cuestiones, tales como los matrimonios mixtos (10,30 // 13,23-30), la observancia del sábado (10,31 // 13,15-22), las primicias y ofrendas (10,34-36 // 13,31), las donaciones levíticas (10,37-38 // 13,10-14), el descuido del templo (10,39-40 // 13,11).

En cuanto a la repoblación de Judá y Jerusalén, recogida en Neh 11,1-12,26, presenta también una estructura literaria que invita a pensar que estamos ante una sección a la que se han ido añadiendo todo tipo de fragmentos del mismo género, esto es, listas de repatriados, si bien organizadas básicamente en dos grandes unidades: 11,1-20 y 11,21-12,26.

Finalmente, otro pasaje discutido es el que refiere la inauguración o dedicación del recinto amurallado de Jerusalén en Neh 12,27-13,3. La discusión, aquí, se centra en torno a la ubicación original del relato y a los indicios de labor redaccional, que parecen haberse realizado en él.

7. *Género literario y estructuración del conjunto*

Después de descubrir que estos libros son el resultado final de un complejo proceso literario, en el que se han combinado fuentes diversas, recursos narrativos dispares y un esfuerzo redaccional último notable, nada puede extrañar la dificultad a la hora de intentar definir el género literario del conjunto. No parece ser una crónica al modo de lo que ya conocemos en Cr. Tampoco estamos ante un libro de memorias sin más. Por su-

tema y elemento de plegaria; para el esquema interno de esta plegaria (gracia, pecado, justicia, misericordia) y su tradición bíblica y extrabíblica, véase J. M. Sánchez Caro, «Tradiciones del Targum Palestinense a Dt 1,1», *Salmanticensis* 26 (1979) 109-24 así como c. I, II, 5b; c. II, IV, 1 y VI, 3a.

puesto que en ningún caso podemos definir la obra como neta y exclusivamente histórica, debido a su intencionalidad más bien religiosa, sin olvidar los errores o inexactitudes existentes de carácter cronológico, así como la falta de contrastes documentales con que nos encontramos. Entonces, ¿cómo definir Esd-Neh?

Puesto que estos libros tienen un poco todo lo dicho, sin poder adscribirse plenamente a un género preciso, parece conveniente intentar una descripción, al menos aproximada, que nos acerque a su realidad literaria. Así, podemos decir, que se trata de un «relato religioso histórico-documental». Dicho de otra manera, estamos ante una obra compuesta de escritos de muy diversa naturaleza, pero articulados en virtud de un argumento –de tipo religioso nacional– con pretensión de historia. De esta forma, aunque no se aceptase una historicidad plena de la obra en su conjunto, sin embargo nada impide valorar adecuadamente la historicidad de elementos determinados, como la correspondencia, los relatos en primera persona, las listas, algunos relatos descriptivos, etc., los cuales contribuyen a dar a estos libros su forma final, una forma que los presenta ante el lector como un intento literario de organización histórica del período postexílico.

Teniendo esto en cuenta, y dejando de lado las numerosas hipótesis e intuiciones de los estudiosos, que utilizan con esta finalidad la diversa naturaleza de la documentación con que está construida la obra en su conjunto, se propone una sencilla estructuración de ambos libros, tal como han llegado hasta nosotros y pueden consultarse en cualquier edición de la Biblia.

Esdras

Retorno de los judíos y reconstrucción del templo 1,1-6,22

Edicto de Ciro 1,1-11

Listas de los repatriados 2,1-70

Restablecimiento del culto: Josué y Zorobabel 3,1-13

Primeras dificultades: enemistades y denuncias 4,1-24

Reconstrucción del templo 5,1-5

Nuevas dificultades y denuncias 5,6-6,13

Dedicación del templo 6,14-18

Celebración de la pascua 6,19-22

Esdras y la reforma de la comunidad judía 7-10

Autoridad de Esdras y credenciales 7,1-28
Lista de la caravana de Esdras 8,1-20
Retorno a Jerusalén 8,21-36
Los matrimonios mixtos 9,1-10,44

Nehemías

Nehemías y la reorganización de Jerusalén 1-7
Nehemías, credenciales y retorno a Jerusalén 1,1-2,20
Lista de las obras y obreros de la muralla 3,1-32
Dificultades 3,33-4,5
Defensa de Jerusalén 4,6-17
Revueltas sociales 5,1-19
Nuevas dificultades 6,1-14
Terminación de las obras y lista de los repobladores 6,15-7-72
Liturgias en Jerusalén 8-10
Proclamación de la ley 8,1-12
Fiesta de las Tiendas 8,13-18
Liturgia y oración penitenciales 9,1-37
Renovación de la Alianza 10,1-40
Reorganización de la comunidad. Final de la misión de Nehemías 11-12
Repoblación de Judá y Jerusalén 11,1-36
Lista de sacerdotes y levitas bajo Zorobabel 12,1-26
Inauguración de la muralla 12,27-43
Diezmos y primicias 12,44-47
Segunda misión de Nehemías 13
Problemas en Jerusalén 13,1-6a
Regreso de Nehemías y reformas 13,6b-31

8. *Cuestiones abiertas*

Puede suponerse, después de cuanto llevamos dicho, que no son pocas las cuestiones discutidas en relación con estos libros bíblicos. Pero hay dos de ellas que pueden considerarse clásicas entre los especialistas. Se trata de la relación entre Esd-Neh y la obra cronista y de la fecha de llegada de Esdras a Jerusalén.

a) El cronista y Esd-Neh

La conexión entre 2 Cr 36,22-23 y Esd 1,1-3 hizo pensar durante mucho tiempo que Esd-Neh, situado en la versión de los Setenta a continuación de Cr, sería el segundo gran acto de una composición histórico-teológica de conjunto, concebida y organizada por el responsable literario de la obra cronista. De esta forma se barajaba la posibilidad de que el cronista hubiera conocido muy diversas y diferentes fuentes, que habría usado insertándolas en la urdimbre de su argumento general. Así, algunas dificultadas que plantea el propio texto de Esd-Neh podrían explicarse con el argumento de que las alteraciones de tipo cronológico (por ejemplo, Esd 4,7-23) son el resultado de inclusiones redaccionales posteriores a su composición por el cronista.

Para H. G. M. Williamson[20], está claro que el cronista no es ejemplo de buen historiador según los cánones modernos, pues su desconocimiento en algunas áreas habría producido en ocasiones la alteración del texto (Esd 4,4-5.25). Bien es verdad que muchos especialistas no achacan estas cuestiones al redactor o cronista, sino más bien a los copistas. El caso más representativo de ello sería Neh 8, que en la actualidad está situado inmediatamente antes de Neh 9-10, mientras que su lugar natural parecería estar antes de Esd 10. Este pequeño detalle nos pone en guardia ante la importancia de la cuestión y su complejidad. Primero, porque sabemos que nuestro concepto de autoría literaria no guarda correspondencia exacta con el que existía en la antigüedad. En efecto, ¿podemos afirmar que Esd-Neh sea fruto del pensamiento, la reflexión y la pluma del autor de Cr? Si no es así, ¿quién o quiénes son los responsables literarios de esta doble composición? ¿Qué materiales (independientes) nutrieron y configuraron la obra de Esd-Neh, tal y como nos la encontramos hoy? Estas y otras muchas cuestiones hacen al menos difícil mantener en términos estrictos la afirmación de una común autoría. Como veremos más adelante, un análisis detallado de las perspectivas teológicas revela no sólo diferencias, sino sobre todo divergencias entre ambas obras.

[20] H. G. M. Williamson, *Ezra and Nehemiah, op. cit.* 38; K. F. Pohlman, «Zur Frage von Korrespondenzen und Divergenzen zwischen den Chonik Büchern und dem Esra/Nehemia Buch», en J. A. Emerton (ed.), *Congress Volume Leuven 1989*, VTSup 43 (1991) 314-330; en esta misma obra S. Japhet, «The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah», 298-313.

Cuando alguien dice que «el cronista es el autor de Cr», debe tener muy en cuenta que ha de precisar antes, al menos, cuestiones como éstas: el concepto de autor que usa, las diferentes etapas en la composición de la obra y su sucesiva labor redaccional, el papel de la individualidad y de las colectividades literarias (escuelas)[21]. Por supuesto, al plantear esta cuestión respecto de Esd-Neh, no sólo hay que tener en cuenta estas cuestiones, sino otras muchas. Véase lo dicho en el anterior c. 5, V, 1[22].

En la actualidad dos son los autores que representan el debate que postula la original independencia de esta literatura con respecto a Crónicas: S. Japhet y el ya dicho H. G. M. Williamson[23]. Los argumentos esgrimidos se apoyan en un riguroso estudio del texto y de sus elementos lingüísticos y estilísticos, sin olvidar la diversidad de temas, estructura literaria, perspectivas e intencionalidad, que hacen pensar, de una forma muy sólida, que el llamado «cronista» no puede ser en ningún modo el responsable genuino de estos libros.

b) La fecha de la llegada de Esdras a Jerusalén

La cronología de Esd-Neh es una de las cuestiones más debatidas, interesantes y siempre novedosas que plantean estos libros, si bien es difícil lograr una solución satisfactoria[24]. Las alteraciones, errores y confusiones que a lo largo de esta literatura se encuentran acerca de fechas, autoridades persas, caravanas, listas religiosas, etc., revelan que estamos ante un problema no peque-

[21] D. N. Freedman, «The Chronicler's Purpose», CBQ 23 (1961) 436-442; el caso más representativo es el de F. M. Cross, «A Reconstruction of the Judean Restoration», art. cit. 4-18, donde presenta una composición en tres estados sucesivos; ver también S. L. McKenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomistic History*, HSM 33 (Atlanta 1984) 30.

[22] Para la bibliografía, cf. L. Zunz, *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden historisch entwickelt* (Berlín 1832) 13-36; F. C. Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik* (Bonn 1834); A. C. Welch, *Post-exilic Judaism* (Londres 1935); D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther, op. cit.* 9-12.

[23] S. Japhet, «The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew», VT 18 (1969) 330-371; H. G. M. Williamson, *Israel in the Book of Chronicles* (Cambridge 1977); *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco 1986); una buena síntesis de los estudios y planteamientos al respecto, en el comentario de J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (Filadelfia 1988) 49-54.

[24] D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther, op. cit.* 14-24; M. Breneman, *Ezra Nehemiah, Esther* (Waukesha 1993) 42-46.

ño. Según Esd 1,1, el regreso de los desterrados tiene lugar en el año primero de Ciro. No es el primer año de su gobierno, que nos situaría en torno al 550 a.C., sino el primer año de su dominio sobre Babilonia, esto es, hacia el 538 a.C. Sin entrar a discutir otras cuestiones, situamos el momento de las primeras caravanas de judíos que regresan a Judá con permiso de la autoridad imperial hacia el año 520 a.C. Esta primera comitiva iría comandada por dos personajes, uno de carácter civil y otro religioso, a saber, Zorobabel y Josué. La iniciativa parece haber sido secundada unos años más tarde por otros dos personajes: Esdras y Nehemías. Si atendemos a la versión bíblica y suponemos que se habla de Artajerjes I, Esdras habría retornado el año séptimo de Artajerjes, hacia el 458 a.C., y Nehemías el año veinte del mismo mandato persa, hacia el 445 a.C. (Esd 7,8; Neh 2,1; 5,14). Vistas así las cosas, parece que la misión de Esdras y la de Nehemías están distanciadas unos trece años entre sí, lo cual no resulta fácil de coordinar con el relato bíblico, según el cual ambos aparecen como contemporáneos. De hecho, uno y otro aparecen en actos públicos como la lectura pública de la ley y la dedicación del recinto amurallado de la ciudad de Jerusalén (Neh 8,9; 12,36). Parece, pues, a simple vista, que esta coincidencia física sólo podría ser fruto de una composición literaria intencionada, más preocupada de planteamientos teológicos que históricos.

En realidad, los datos más seguros son los que la Biblia nos da sobre Nehemías. Siguiendo el texto bíblico (Neh 5,14), Nehemías habría desempeñado su labor de ministro o gobernador del imperio en Judá durante doce años. Todo su mandato parece desarrollarse bajo el mismo monarca persa, esto es, Artajerjes. Pero, ¿cuál de ellos? Para tomar una decisión, conviene conocer la sucesión histórica de los monarcas persas, que es la siguiente: Teispes (650-620), Ciro I (620-590), Cambises I (590-559), Ciro II «el Grande» (559-530), Cambises II (530-522), Darío I (522-486), Jerjes (486-465), Artajerjes I (465-423), Darío II (423-405), Artajerjes II (405-359), Artajerjes III (359-338), Artajerjes IV (338-336), Darío III (336-330).

La tarea de identificar bajo qué monarca debe ponerse la actividad de Esdras y Nehemías es bien complicada. Si nos atenemos al relato bíblico, podemos escoger al menos entre dos reyes, Artajerjes I y Artajerjes II, pues ambos gobiernan más de veinte años. La primera hipótesis situaría a Esdras hacia el 458 y la segunda hacia el 399 a.C. De no optar por ninguna de ellas,

sería necesario retocar las fechas que encontramos en el texto bíblico[25].

De hecho, la vaguedad del dato bíblico de Nehemías permite varias hipótesis. Desechada la propuesta de Artajerjes III, por sobrepasar el tiempo en el que nos movemos, la misión de Nehemías pudo tener lugar bajo Artajerjes I o bajo Artajerjes II. Si estrechamos más el círculo y aceptamos los datos aportados por los papiros de Elefantina, en los que la correspondencia identifica al gobernador puesto por la autoridad persa en Samaría con el personaje equivalente, el padre de los hijos de Sambalat, enfrentados a Nehemías y a Judá, podríamos situar la empresa de Nehemías bajo Artajerjes I, a saber, entre el 465 y el 423. Nehemías habría llegado a Jerusalén hacia el 445 a.C. Además, Neh 13,4ss suponen una ausencia y una vuelta de Nehemías a Jerusalén tras un lapso de tiempo, que generó una cierta erosión de la situación social y humana en la ciudad y en la provincia de Judá. Esta segunda misión podría haber tenido lugar entre el 430 y el 424 a.C.

Aceptando la solución anteriormente propuesta, se plantea inmediatamente otra no menos difícil. Entonces, ¿cuándo habría llegado Esdras?, ¿quién habría llegado primero a Jerusalén, Esdras o Nehemías?[26] Según lo expuesto más arriba, el orden más lógico sería el de Nehemías-Esdras, en contra del orden literario presentado en la Biblia. Los orígenes de esta hipótesis hay que buscarlos en los trabajos de A. van Hoonacker a comienzos del s. XX, quien situaba la misión de Nehemías durante el vigésimo año de Artajerjes I, hacia el 445 a.C., mientras que

[25] La hipótesis de Artajerjes I es preferida por R. de Vaux, «Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple», RB 46 (1937) 29-57; J. Blenkinsopp, «The Mission of Udjahorresnet and Those of Ezra and Nehemiah», JBL 106 (1987) 409-421; H. G. M. Williamson, «The Governors of Judah under the Persians», *Tyndale Bulletin* 39 (1988) 59-82; H. Cazelles, «La mission d'Esdras», VT 4 (1954) 113-140; prefieren Artajerjes II A. Gelin, *Esdras Néhémie* (París 1960) 15; V. Pavlovsky, «Die Chronologie der Tätigkeit Esdras. Versuch einer neuen Lösung», *Bib* 38 (1957) 275-305.428-456; recientemente, Ph. Abadie, *El libro de Esdras y de Nehemías*, CB 95 (Estella 1998) 33, quien opta por Artajerjes II y explica la alteración literaria, siguiendo el planteamiento teológico expuesto por F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Ginebra 1967).

[26] Resulta provechoso para ver de un modo rápido la cuestión, el breve trabajo (apenas treinta páginas) de J. Stafford Wright, *The Date of Ezra's coming to Jerusalem* (Londres 1947); más actual, F. Ch. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah, op. cit.* 6-16.

la de Esdras habría tenido lugar el séptimo año de Artajerjes II, es decir, hacia el 398 a.C.[27] Tal hipótesis, bastante extendida hoy, generó en su momento un amplio debate con defensores y detractores de todas las posturas[28].

9. *Orientaciones bibliográficas y trabajo personal*

a) Obras españolas

Entre la bibliografía española científica, dedicada a los libros canónicos de Esd-Neh, destaca el clásico comentario de Andrés Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, CSIC (Madrid 1950); representa un primer acercamiento crítico en el mundo hispano, aunque superado hoy en muchos de sus puntos por la investigación contemporánea, si bien todavía se lee con gusto y provecho en muchos momentos. Este primer paso fue continuado después por B. Ubach, con la introducción y traducción de Esd-Neh en 1958, dentro del magno proyecto de *La Biblia* de Montserrat. Tres años más tarde aparecía el comentario, sencillo y sobrio, aunque con los datos básicos, de L. Arnaldich, «Libros históricos del Antiguo Testamento», en la *Biblia Comentada* II (Madrid 1961) 648-767. Más breve, pero en un tono parecido al anterior, es el comentario de F. L. Moriarty, «Esdras y Nehemías», en la colección *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento* III (Madrid 1969) 13-70.

En un tono diferente y con preferencias claramente literarias tenemos la obra de L. Alonso Schökel, *Crónicas, Esdras, Nehemías* (Madrid 1976). Más recientemente, J. Menchén Carrasco ha hecho una breve y sencilla presentación de estos libros, en tono de divulgación, en la colección «El Mensaje del Antiguo Testamento», vol. 9, *Historia Cronística: Crónicas, Esdras y Nehemías* (Estella 1995).

En cuanto a temas relacionados con el mundo de los apócrifos, contamos con la magna obra en cinco volúmenes publicados y aún por completar de A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento*. En su primer volumen, de carácter introductorio (Madrid 1982) 200-2; 250-8; 281-3, presenta los datos más representativos de 3 Esd, 4 Esd y Apoca-

[27] A. van Hoonacker, «Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration juive», *Le Muséon* 9 (1890) 151-184.317-351.389-401; *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone* (París 1896), extractado en RB 10 (1901) 5-26.175-199.

[28] Sobre esta polémica en aquellos momentos, cf. los reparos de M. J. Lagrange, «La question Néhémie et Esdras», RB 3 (1894) 561-586; «Néhémie et Esdras», RB 4 (1895) 186-202 y las respuesta del propio A. van Hoonacker, «La sucession chronologique Néhémie-Esdras», RB 32 (1923) 481-494; RB 33 (1924) 33-64.

lipsis de Esdras. En el volumen II (Madrid 1983) 443-78, N. Fernández Marcos ofrece el texto traducido con una breve introducción. Más recientemente, G. Aranda Pérez, dentro de la colección «Introducción al Estudio de la Biblia» 9, *Literatura Judía Intertestamentaria* (Estella 1996) 322-32; 340-1, introduce brevemente y aporta bibliografía sobre 3 y 4 Esd y Apocalipsis de Esdras.

Conviene también tener en cuenta algunos otros trabajos científicos españoles, como los siguientes: A. Fernández, «El profeta Ageo 2,15-18 y la fundación del segundo Templo», *Bib* 2 (1921) 206-215; «Época de la cautividad de Esdras», Bib 2 (1921) 424-447; «Índole y autenticidad del decreto de Ciro, Esd 1,1-14», *EstBib* 8 (1936) 17-35; «Esdras 9,9 y un texto de Josefo», Bib 18 (1937) 207-208; B. Santos Olivera, «Una oración modelo. Esd 9,5-15», *Revista Española de Estudios Bíblicos* 2 (1927) 147-151; S. Navarro, «¿Esdras, Nehemías?», *EstBib* 5 (1933)12-19; A. Ibáñez Arana, «Sobre la colocación original de Nehemías», *EstBib* 10 (1951) 379-402; J. M. Sánchez Caro, «Esdras, Nehemías y los orígenes del Judaísmo», *Salmanticensis* 32 (1985) 5-34.

b) Traducciones

Están traducidas al castellano las introducciones católicas más clásicas de los años 70 y 80, donde se ofrece una sobria introducción a estos libros y a sus problemas históricos y literarios. Véanse R. North, «El cronista: 1-2 Crónicas, Esdras, Nehemías», en R. E. Brown, *Comentario Bíblico San Jerónimo* II (Madrid 1971) 239-272; proyecto recientemente actualizado en su lengua original, *The New Jerome Biblical Commentary* (New Jersey 1990) 384-398; H. Lusseau, «Esdras y Nehemías», en H. Cazelles, *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1980) 714-723; W. H. Schmidt, *Introducción al Antiguo Testamento* (Salamanca 1983) 204-213; G. Ravasi, «Esdras-Nehemías», en P. Rossano y otros, *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica* (Madrid 1990) 543-552.

Más centrados en el texto, los trabajos de Ph. Abadie, *El libro de Esdras y Nehemías*, CB 95 (Estella 1998); G. Bettenzoli, «Esdras y Nehemías», en W. R. Farmer, *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 617-628.

c) Bibliografía general

Aparte los estudios citados en notas, tienen interés los siguientes trabajos: el comentario clásico de J. M. Myers, *I and II Esdras*, AB 42 (Nueva York 1974); G. Danieli, *Esdra, Neemia* (Roma 1984); J. Auneau, *Les livres d'Esdras, Néhémie et des Chroniques* (París 1990) 221-257; R. W. Klein, «Ezra-Nehemiah», en D. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary* II (Nueva York 1992) 731-742; J. J. Slotki, *Daniel, Ezra, Nehemiah* (Nueva York 1992) 107-269; D. M. Haraute Ir, *An Introduc-*

tion to the Old Testament Historical Books (Chicago 1993) 273-313; R. Buras, *Esdra e Neemia* (Brescia 1995); F. L. Grabe, *Ezra-Nehemiah* (Londres 1998).

d) Para el trabajo personal

Una primera actividad de trabajo literario con Esd-Neh puede consistir en identificar por separado los relatos vinculados a las Memorias de un personaje y de otro. Analizar los relatos en primera persona y en tercera. Además, este trabajo se puede completar con la extracción del argumento bíblico de todo tipo de documentación oficial de la época, edictos, cartas, etc. Una interesante actividad podría consistir en el registro y análisis de todos los nombres propios que aparecen, cuáles tienen trasfondo babilonio-persa, cuáles son teóforos, etc. Posteriormente se puede intentar comprender desde el estado actual del conjunto literario, cómo se han ido mezclando e insertando en el todo cada una de estas partes.

Muy útil para el alumno puede resultar el análisis detallado y comparado de las diversas listas recogidas en Esd 2 y Neh 7. Se puede intentar un acercamiento cuidadoso al diverso material paralelo existente en ambos libros y establecer sus parecidos, diferencias, matices, criterios; por ejemplo, puede hacerse un estudio sencillo y útil comparando Esd 1-2 con 7-8 y Neh 1-2. En una lectura pausada de estos libros puede intentarse establecer parecidos y divergencias literarias con respecto a la obra de Crónicas, para después sacar las propias conclusiones a la hora de opinar sobre la posible unidad literaria de ambas composiciones.

II. DIMENSIÓN SOCIO-HISTÓRICA

Aunque inevitablemente hemos tocado ya algunos aspectos relacionados con la historia y con el ámbito de producción de estos libros, se dedica una sección ahora, para ahondar en estas cuestiones, que nos ayudarán a comprender mejor la obra estudiada.

1. Fecha y autor

a) Lugar y fecha

Después de todo lo visto en torno a las diversas etapas de su composición y las fuentes que originan y sostienen estos libros, lo más coherente parece afirmar que su origen, al menos por lo que se refiere a la forma final, ha de buscarse en Jerusalén. El

templo y la ley son dos elementos fundamentales de estas composiciones, por lo que bien podemos suponer que el contexto social que mejor responde a estas líneas de fondo es la ciudad de Jerusalén. Ahora bien, ¿cuándo fueron escritos estos libros? La respuesta ha de ser necesariamente matizada, puesto que la historia literaria de Esd-Neh, según acabamos de ver, es compleja.

El comienzo de Esd se refiere a fechas muy concretas, como es el caso del decreto de Ciro, cuya promulgación se sitúa durante el primer año del reinado en Babilonia de Ciro, es decir, hacia el 538 a.C. (Esd 1,1). Además, en Esd 4,24 se refiere la detención de las obras del templo hasta el segundo año de Darío (520 a.C.), mientras que en Esd 6,15 se dice que el templo se termina en el sexto año de Darío, esto es, hacia el 515 a.C.

Por lo que se refiere a Esdras mismo, se nos cuenta que llega a Jerusalén el séptimo año de Artajerjes (Esd 7,7); suponiendo que se trate del primer rey de este nombre, estaríamos hacia el 458 a.C. De Nehemías se nos dice que viaja por primera vez durante el vigésimo año de Artajerjes (Neh 2,1); si aceptamos la misma suposición, estaríamos en el año 445 a.C. Allí permanecerá como responsable durante doce años (Neh 5,14), es decir, hasta el 433 a.C., si nos mantenemos en la misma hipótesis. La segunda misión de Nehemías, por el contrario, es referida de modo un tanto impreciso (Neh 13,6-7), por lo que resulta más difícil situarla cronológicamente. Pero, en conjunto, de todo estos datos parece desprenderse que las misiones de Esdras y Nehemías tuvieron lugar entre el 458-445 a.C. la del primero y el 445-433 a.C. la del segundo. De todos modos, estas deducciones han de matizarse a la luz de lo ya dicho sobre la cronología de Esdras en este capítulo (I, 8b).

Hay un dato particularmente interesante desde el punto de vista de la cronología. El último sumo sacerdote citado por Neh es Yadúa (Neh 12,22), de la época de Alejandro Magno, según Flavio Josefo (*Ant* 11,322-324). Por tanto, el libro no podría haberse concluido antes del período helenístico, lo cual parece confirmarse con otros datos. Todo esto nos lleva a situar la última redacción de estas obras más allá del año 300 a.C. Bien es verdad, que estos datos en nada son concluyentes por lo que se refiere a la posible primera redacción, ya que parecen formar parte del material redaccional de Esd-Neh. Por lo demás, independientemente de los datos cronológicos contenidos en estos libros, lo cierto es que para decidir su fecha de composición es

preciso analizar más de cerca las hipótesis sobre su autoría y su composición. De esta forma, el abanico de fechas en que se mueve el largo proceso de redacción de esta obra oscila entre el 440-400 y el 300 a.C., quizá más tarde, dependiendo de cada autor[29].

b) Autor

La aparición de la hipótesis del cronista parecía resolver gran cantidad de problemas comunes a Cr-Esd-Neh, pero durante las últimas décadas la crítica a esta hipótesis (un mismo autor para todo el conjunto) ha sido quizá el tema estrella de los estudios especializados[30]. Los argumentos presentados tradicionalmente a favor de la común autoría han sido la existencia al comienzo de Esd del texto con que finaliza la obra de Cr, los rastros de Cr (2 Cr 35-36) que se encuentran en Esd, ciertas afinidades lingüísticas entre Cr y Esd-Neh y, finalmente, algunas líneas teológicas convergentes de ambas obras.

En la actualidad diversos especialistas, entre los que destacan S. Japhet, M. A. Throntveit, H. G. M. Williamson y, más recientemente, J. C. van der Kam, han cuestionado la validez concluyente de estos argumentos a tenor de los resultados de sus investigaciones[31]. Así, estudios detallados de tipo lingüístico han revelado las notables diferencias existentes entre ellos. Del mismo modo, del hecho de que perviva al final de una obra y al comienzo de otra el mismo fragmento literario, hoy nadie deduce que estemos ante una misma obra, fruto de un mismo autor. En cuanto a los argumentos teológicos o ideológicos de dichas composiciones, el propio M. A. Throntveit subraya varios puntos di-

[29] D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther, op. cit.* 14; E. M. Yamauchi, «Ezra-Nehemiah», en *Expositor's Bible Commentary* IV (Grand Rapids 1988) 580; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah, op. cit.* 138; uno de los autores que piensan en una forma final del documento hacia el año 300 a.C. es H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah, op. cit.* xxxiv-xxxvi.

[30] Los pioneros fueron L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt* (Berlín 1832) 13-36; F. C. Movers, *Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik* (Bonn 1834); véase el anterior capítulo V, V, 1.

[31] S. Japhet, «The Supposed Common Authorship», art. cit. 330-371; M. A. Throntveit, «Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah», VT 32 (1982) 201-216; H. G. M. Williamson, «The Composition of Ezra 1-6», JTS 34 (1983) 1-30; «Nehemiah's Wall Revisited», *Palestine Exploration Quarterly* 116 (1984) 81-88; *Ezra, Nehemiah*, WBC 16 (Waco 1985); J. C. van der Kam, «Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah?», en E. Ulrich (ed.), *Priests, Prophets and Scribes*, JSOTSup 149 (Sheffield 1992) 55-75.

vergentes de importancia: a) el interés manifestado en Cr por la figura de David y por todo lo referido a la alianza davídica resulta inexistente en Esd-Neh; b) las tradiciones del éxodo, que parecen subsistir en Esd-Neh son ignoradas en Cr; c) la política intolerante, referida en Esd-Neh hacia los matrimonios con extranjeros, encuentra serias dificultades para compaginarse con los matrimonios mixtos (caso de Salomón) recogidos en Cr; d) la teología de la retribución inmediata, postulada en Cr, resulta teológicamente ausente en el conjunto Esd-Neh[32].

Casi todos los estudiosos de estos libros tienen en cuenta, en mayor o menor grado, el conjunto de objeciones referidas[33]. Básicamente todos comprenden tres estadios o etapas en la formación de estos libros, a saber: a) la creación, a partir de una serie de fuentes documentales anteriores o contemporáneas, de un relato «fundamental»; b) la composición, en torno al año 400 a.C., de unas obras independientes, que comúnmente se conocen como «memorias» tanto de Esdras –con menor probabilidad– como de Nehemías; c) la última adición a la obra de Esd 1-6 y la redacción definitiva del conjunto literario hacia el 300 a.C.

Es necesario recordar, sin embargo, que una cierta responsabilidad literaria de 1-2 Cr sobre Esd-Neh podría situarse muy bien en el estadio de la última redacción de estos libros, tarea que les habría dado su forma final tal como hoy los conocemos. Por regla general, esta última intervención es admitida por casi todos los autores, aunque difieren sobre los matices en cada caso concreto. Así, para F. L. Cross se trata de obras independientes en su origen y sólo en época muy reciente han formado parte del mismo conjunto; la primera edición de Cr, en efecto, habría que situarla, según él, hacia el 520 a.C., mientras que la incorporación de Esd-Neh no se habría hecho, de modo más o menos definido, hasta la tercera edición, hacia el 400 a.C.[34] A medio camino se queda W. H. in der Smitten, para quien las memorias de Nehemías fueron asumidas en el conjunto de Cr en un segundo momento. Por supuesto, hay quien postula que Neh ni ha pertenecido nunca, ni fue jamás incluido en este conjunto li-

[32] M. A. Throntveit, *Ezra-Nehemiah* (Louisville 1991) 9.

[33] A. H. J. Gunneweg, *Esra* (Gütersloh 1985); J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah* (Filadelfia 1988); más recientemente, L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (Londres 1998).

[34] F. M. Cross, «A Reconstruction of the Judean Restoration», art. cit. 11-14.

terario[35]; y quien, a pesar de no convencerle la mutua implicación de Cr-Esd-Neh, la asume como hipótesis de trabajo[36].

Con estos datos en la mano, podemos ahora volver sobre la cuestión del autor, que antes dejábamos pendiente. En tres posturas podríamos clasificar las opiniones principales de los autores en este momento. La primera, postula la existencia de un único autor para estos libros y para el conjunto cronístico. Así, W. F. Albrigth, para quien el cronista no era otro, sino el mismísimo Esdras, aunque fuera difícil situarlo cronológicamente en un momento exacto. En este caso, las labores posteriores del editor y la mano del cronista resultan fácilmente identificables tanto por el lenguaje, como por el estilo y los intereses manifestados. Sus cálculos se extienden, incluso, a la posible datación de la obra cronística, la cual, a partir entre otras cosas de los datos ofrecidos por las diferentes genealogías y estableciendo un cómputo aproximado para cada una de ellas, permitiría situar el conjunto de la obra en torno al s. IV-III a.C.[37] Una segunda opinión prefiere afirmar que no sólo Cr y Esd-Neh son obras diferentes, sino que también lo es Esd en relación con Neh, razón por la cual se hace necesario pensar en tres autores diversos. Finalmente, no pocos autores prefieren preocuparse de las etapas redaccionales del conjunto, más que de su autor.

2. *Relación entre Esd y Neh*

Ninguna de las hipótesis que conocemos acerca del origen, desarrollo y última redacción de Esd-Neh ha aportado conclusiones definitivas ni sobre el problema de la relación entre Esd-Neh y Crónicas, ni en lo relativo a la mutua correspondencia entre los primeros. Una primera lectura de ambos relatos nos pone en guardia ante cualquier conclusión precipitada, pues son demasiado abundantes los pasajes en los que parecen cortarse e in-

[35] S. Granild, *Ezrabogens litereare genesis* (1949) 210; W.F. Allbright, *JBL* 40 (1921) 123; V. Pavlovsky, *Bib* 38 (1957) 280ss y recientemente S. Japhet y H.G.M. Williamson.

[36] D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, op. cit. 10.

[37] W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (Nueva York 1963) 93ss; 113ss; W. Rudolph, *Chronikbücher* (Tubinga 1955) 28; anteriormente se había formulado la posibilidad de que las genealogías fueran elementos de los más más recientes en Cr y, por ello, inviables para establecer una datación exacta; así. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I (Halle 1943) 117.120.

terrumpirse las diferentes narraciones. Así, por presentar el caso más relevante, se observa que en la lógica sucesión de Esd 7-10 por Neh 8-9 se interpone la pieza narrativa de Neh 1-7. ¿Cómo explicar estas alteraciones? Las respuestas son, como puede imaginarse, muchas y muy diferentes. He aquí algunas de las más relevantes.

Puede intentarse una primera solución al problema siguiendo las reflexiones de D. J. Clines, quien expone el asunto con un cierto detalle y en sus diferentes etapas. Así, afirma este autor, con otros muchos, que la coincidencia física de Esdras y Nehemías en Jerusalén, tal como se presenta en Neh 8-9, resulta cronológicamente difícil de sostener. De hecho, siguiendo la lógica del relato bíblico, Esdras habría organizado la proclamación pública de la ley en torno al 458 a.C., mientras que Nehemías habría llegado trece años más tarde[38].

Podría también pensarse, para buscar una respuesta literaria a este asunto, que el material que formaba en mayor o menor grado el relato original de Esdras y que en principio tenía una clara unidad interna, hubiera sido posteriormente añadido al relato de Nehemías, como si formase parte integrante de esa obra. En esta línea, conviene destacar el planteamiento de W. Rudolph, según el cual el cronista habría comprendido y estructurado los acontecimientos del postexilio en tres etapas sucesivas, a saber, la reconstrucción del templo por Zorobabel, la instauración de la ley por Esdras y, finalmente, la reconstrucción de la ciudad a cargo de Nehemías[39].

Un intento poco convincente para solucionar la cuestión es el de N. H. Snaith, para quien el resultado final de Esd-Neh no sería fruto del azar, ni consecuencia de alteraciones involuntarias por parte de ningún escriba, sino redacción pensada de acuerdo con una intención muy concreta y definida.Este autor, en efecto, piensa que bien pudo deberse a la labor de un redactor posterior al autor genuino, quien habría alterado el orden hasta entonces primero de la obra, intentando presentar una su-

[38] D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, *op. cit.*

[39] Véase W. Rudolph, *Esra und Nehemia samt 3. Esra* (Tubinga 1949) xii; A. Gelin, *Le Livre de Esdras et Néhémie* (París 1960) 14; R. A. Bowman, «The Book of Ezra and the Book of Nehemiah», en *Interpreter's Bible* III (Nueva York 1954) 551-819; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah*, AB 14 (Nueva York 1965) xliv-xlv; un planteamiento similar había mantenido ya C. C. Torrey en las diferentes obras en las que se ocupó de este problema.

cesión lógica desde el punto de vista histórico. Por ello habría elegido comenzar con Esdras y continuar con Nehemías[40].

Finalmente –aunque ni es ni será la última– veamos otra explicación a la problemática ordenación del material narrativo de Esd-Neh dentro del conjunto literario cronístico. Por regla general, se acostumbra a pensar que Cr habría entendido la labor de Esdras como necesariamente anterior a la de Nehemías, y que ambas se habrían realizado durante el reinado de Artajerjes I. Pero, dentro de la lógica de Cr, no resultaría del todo extraño que hubiese querido, además, presentar a ambos personajes como contemporáneos, ya que sus tareas en la comunidad judía fueron del todo complementarias. Así, por ejemplo y de modo sucinto, opinan sustancialmente A. Weiser y P. R. Ackroyd, para quienes la alteración lógica de algunos acontecimientos –como la proclamación de la ley– podrían explicarse como un trabajo redaccional con un claro objetivo: poner de relieve cómo la comunidad, arrepentida y obediente, cumple con el deseo de habitar de modo conjunto en la ciudad santa[41].

3. *Historicidad*

a) La difícil cuestión de la historia en Esd-Neh

Todo comentario de estos libros que se precie debe, en mayor o menor medida, hacerse eco del problema histórico que plantea este corpus literario. Ya hemos tocado, aunque de modo sucinto, la difícil cuestión de armonizar los datos cronológicos explícitos acerca de las misiones de los protagonistas de estos libros bíblicos (I, 8b). Allí aludimos a la importancia que en este asunto tienen los estudios acerca de los papiros y cartas de Elefantina. Con este nombre se designa una colonia judía en el curso alto del río Nilo, probablemente un asentamiento militar formado durante el s. V a.C. e integrado sobre todo por mercenarios. Desde su descubrimiento en 1893, se ha encontrado allí abundante información de carácter epistolar, escrita en lengua aramea y en relación con el templo de Jerusalén. De la docu-

[40] N. H. Snaith, «The Date of Ezra's Arrival in Jerusalem», ZAW 63 (1951) 53-66.

[41] A. Weiser, *Introduction to the Old Testament* (Londres 1961) 322; P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, JSOTSup 101 (Sheffield 1991) 252ss; 311ss.

mentación encontrada en el lugar sobresale para nuestro asunto una carta, datada en torno al año 407 a.C., en la que expresamente se habla de dos oficiales de Samaría, hijos de Sambalat, a quien conocemos por ser gobernador de Samaría y uno de los oponentes de Nehemías[42]. Este dato, que no es sino una aportación más desde el mundo extrabíblico, anima al menos a reconsiderar y reformular la cronología, que tradicionalmente se aceptaba como válida y posible. De hecho, ha servido para cuestionar la ubicación de Esdras bajo Artajerjes I (Asuero, 486-465 a.C.) y para comprender que la referencia bíblica «el año séptimo de Artajerjes» se refiera más bien a Artajerjes II (Mnemón, 404-359 a.C.) hacia el 398 a.C., según antes se ha dicho[43]. Básicamente, la discusión se centra en una serie de cuestiones concretas, que ya hemos estudiado, como por ejemplo el caso de la contemporaneidad de Esdras y Nehemías, a partir de Neh 8,9; 12,26.

Otra dificultad de tipo histórico es la que plantea el encargo de Esdras, quien trae la misión de promulgar la ley que lleva consigo, ley «del Dios de los cielos» y al mismo tiempo ley sancionada por la autoridad persa (Esd 7,12.26). Según el relato bíblico, éste no habría llevado a cabo la proclamación hasta casi treinta años más tarde de su llegada a Jerusalén (Neh 8). Es posible que Esdras llevara a cabo una tarea docente y de enseñanza de la ley con anterioridad a esta ceremonia pública, pero las cosas no quedan del todo claras. Por otra parte, también plantea problemas la visita que Esdras realiza al sacerdote Yehojanán, hijo de Elyasib (Esd 10,6). En Nehemías, Elyasib es también conocido, y en la documentación de Elefantina aparece citado Jojanán, sumo sacerdote (407 a.C.). El punto de superación puede venir o por admitir diferentes fechas, o por asumir que revelan diferentes estatutos del sacerdote en cuestión, e incluso admitir el que se pueda tratar de personajes diferentes a pesar de llamarse igual.

La cuestión sobre la historia subyacente en estos relatos, o, dicho de otra manera, sobre la historicidad de los datos y acon-

[42] ANET 492; J. Briend, *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, DEB 4 (Estella 1982) n. 56.

[43] Véase la discusión sobre este asunto en D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, *op. cit.* 146-158; E. M. Yamauchi, «Ezra-Nehemiah», *op. cit.* 583ss; D. J. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, *op. cit.* 16ss, H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, *op. cit.* xxxix-li.

tecimientos en ellos contenidos, está intensamente unido al uso de las fuentes que han dado origen a los mismos, así como también a la urdimbre teológica que sostiene estas composiciones. Como en Crónicas, estamos ante una historia que aparece vinculada de modo muy estrecho al elemento divino. Dios es lo primero, incluso más que la propia historia y que el pueblo. Pero, a pesar de esta prioritaria intención de estas obras, su interés histórico radica también en que ha podido usar unas fuentes de calidad que se pueden seguir en diversos fragmentos de listas, cartas, decretos, tales como Esd 1,1-4.9-11; 2,1-72; 3-7 etc.[44]

Independientemente de su valor histórico, los acontecimientos recogidos en estos relatos abarcan los primeros momentos del período postexílico y algunos más recientes en el tiempo, esto es, del 538 al 515 a.C. y en torno al 458-433. Todos ellos tienen lugar bajo dominio persa. De este período en la Biblia encontramos también vestigios en las narraciones de Crónicas, Daniel y Ester. La historia podría sintetizarse del siguiente modo. Tras el período traumático del exilio, Ciro permite el regreso de los judíos a Jerusalén y la reconstrucción del espacio religioso. En medio de estas tareas y reconstrucciones aparecen las dificultades e incluso oposiciones de las poblaciones colindantes. La autoridad persa se tiene que hacer presente y reconocer ese lugar y sus gentes como parte integrante de la administración de su imperio, un imperio cuyo secreto de su éxito radica en una política abierta y tolerante hacia los por él administrados. Este gran poderío se establecería en una nueva ciudad, Persépolis, y conocería su ocaso tras la muerte de Darío III en el año 330 a.C.

Los persas, surgidos en torno al s. VII-VI a.C., comienzan su período de dominación hacia el 559 a.C. con Ciro II, conocido como «el grande». Pertenecían al mundo indoeuropeo y en sus primeros compases basaban su economía nómada en el pastoreo a lo largo y ancho de las estepas iranias. Sus orígenes podrían establecerse en torno al segundo milenio a.C. Su religión era la zoroástrica. Ciro II establece la dinastía aqueménida y es reconocido como la autoridad soberana sobre medos y elamitas. Al regreso de su campaña sobre Anatolia, Lidia y noroeste de la India será cuando arrebata el poder al ya deca-

[44] L. L. Grabbe, «Reconstructing History from the Book of Ezra», en P.R.Davies, *Second Temple Studies: The Persian Period,* JSOTSup 117 Sheffield (1991) 98-107.

dente imperio babilonio, dando lugar a una nueva configuración del Próximo Oriente.

Tras la toma de Babilonia en el 539 a.C., Ciro publica un decreto que sorprende por su magnanimidad y que contrasta con la política hasta entonces aplicada sobre numerosos pueblos y culturas de oriente. Este tipo de decretos tienen en la Biblia sus respectivas ediciones tanto en 2 Cr 36,22-23, como en Esd 1,1-4, versiones del texto encontrado en el famoso cilindro de Ciro[45]. A Ciro le sucede su hijo Cambises II hacia el 530 a.C. Su mayor logro será haber llegado hasta Egipto en el 525 a.C. Junto con Darío I y Jerjes I, que expansionaron el imperio hacia el mundo griego, anexionando la península del Peloponeso al imperio, son los mayores monarcas persas, recordados por sus hazañas y logros, que convirtieron al imperio persa en el mayor imperio conocido en la antigüedad. La política persa con los pueblos anexionados fue permisiva y tolerante, como se deduce no sólo de los datos bíblicos, sino también de la documentación oficial persa llegada hasta nosotros[46].

En relación con la oposición que encontraron los judíos ante las iniciativas civiles y religiosas emprendidas, hay un debate abierto actualmente. De él, lo más importante en nuestro caso es retener que, como afirma H. G. M. Williamson, hablar como se ha venido haciendo del antagonismo de los samaritanos frente a Esdras y Nehemías es, por lo menos, un anacronismo[47].

b) Esd-Neh y Flavio Josefo

Es conveniente, aunque sea de modo muy breve, decir una palabra sobre la relación existente entre estas dos obras[48]. De he-

[45] ANET 315-316; J. Briend (ed), *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, *op. cit.* n. 54.

[46] Darío I no debe confundirse con Darío «el Medo», a quien se refiere Dn 5,31; 6,9.25.28; 9,1; sobre todo el conjunto puede verse D. M. Howard Jr, *An Introduction to The Old Testament Historical Books*, *op. cit.* 287; M. Boyce, «Persian Religion in the Achemenid Age», en W. D. Davis / L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge 1984) 287-8.

[47] H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, *op. cit.* 49, hace un claro análisis del término «samaritanos» («Samarians / Samaritans»), con el que aparecen definidos en los textos los «habitantes del país».

[48] H. G. M. Williamson, «The Historical Value of Josephus: Jewish Antiquities xi.297-301», JTS 28 (1977) 49-66; L. L. Grabbe, «Josephus and the Re-

cho, gran parte del libro XI de sus *Antigüedades Judías* está dedicado a los acontecimientos que nos ocupan y de los que dejan constancia los libros canónicos que estudiamos[49]. Observando los paralelos entre uno y otro texto se pone de manifiesto que no se trata de una obra absolutamente igual, que hay parecidos más bien genéricos y que en ningún modo estamos ante la labor de un copista. Existen en la obra de Josefo incontables diferencias, omisiones, alteraciones en relación con el texto bíblico. Baste decir que en ella las listas no existen, los nombres de las autoridades persas parecen haberse recogido con mayor exactitud que en los textos bíblicos, se da por hecho en no pocas ocasiones y no siempre con fundamento que los enemigos de Judá son los samaritanos, identifica a Zorobabel con Sesbazar, etc. Los datos apuntan a que Josefo usa probablemente el apócrifo 3 Esd o un texto muy cercano a esta obra. En cuanto a Nehemías, por los datos que presenta Josefo, especialmente las omisiones y alteraciones existentes, parece más bien que usó para su obra una fuente documental que no coincide del todo con la versión canónica.

4. *Cuestiones abiertas*

a) Los escribas y la administración imperial

Es uno de los temas de más viva actualidad, sobre todo a medida que se va conociendo mejor el contexto de la época persa, especialmente por medio de la investigación arqueológica. En efecto, gracias a la documentación epistolar que la arqueología constantemente descubre, cada día se conoce mejor el funcionamiento de la administración del imperio persa y percibimos con mayor precisión detalles del mundo que nos ha transmitido Esd-Neh. Así, puede hoy decirse que, a diferencia de la población que quedó en Jerusalén, la que fue exiliada a Babilonia, la que nació allí y la que más tarde regresó a Judá era una población que probablemente tuvo mayores oportunidades para su educación y formación cultural. De hecho, algunos de los personajes que intervienen en este momento parecen tener el título de «escriba», «letrado» y otros.

construction of the Judaean Restoration», JBL 106 (1987) 231-246; L. H. Feldman, «Josephus' Portrait of Nehemiah», JJS 43 (1992) 187-202.

[49] Se puede ver la lista de textos paralelos entre ambas obras en L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (Londres 1998) 85-86.

Recientemente Ch. Schams, partiendo de esta intuición, ha estudiado detenidamente el fenómeno del «escriba» en el mundo judío durante este período[50]. Una de las fuentes de información y estudio para este asunto la constituyen los sellos o *bullae*, que certificaban la correspondencia existente durante el s. VI en la zona. Este dato manifiesta que, ya tempranamente, la administración persa recurría a esta forma de comunicación administrativa con los oficiales de provincias y, en nuestro caso, con la provincia de Jehud o Judá. Todo esto se confirma por el hecho de que ocurría lo mismo en la zona de Egipto durante el mandato aqueménida, sin olvidar los casos de funcionarios, que aparecen incluso en los libros bíblicos estudiados, como Esdras, Sadoq y Simsay[51].

De hecho, una de las fuentes descritas de Esd-Neh parece ser la de documentación persa del tipo que venimos hablando, escrita en arameo y usada abundantemente sobre todo por Esd. En este sentido, la función de Esdras parece recibir alguna luz, si tenemos en cuenta que no era sólo sacerdote desde el punto de vista judío, sino además escriba versado, es decir, competente, en la ley del Dios de los cielos, que en Esd se identifica con la ley de Moisés. De ser esto cierto, habría que suponer una formación específica obtenida en Babilonia, lo que encajaría bien con cuanto llevamos dicho. Y en este caso, podría decirse que en términos generales Esdras encajaría bien en el papel de un alto funcionario de la administración persa, hombre que por su conocimiento del funcionamiento del imperio, su experiencia burocrática y su dominio de lenguas, encarnaría adecuadamente una función parecida a la de «comisionado» de la autoridad máxima de imperio.

Siguiendo en esta hipótesis, Esdras representaría la autoridad máxima de un colegio administrativo local, cuyas funciones estaban estrictamente vinculadas a la voluntad del monarca, es decir, de la administración persa. Este colegio administrativo local sería, en este caso, el instrumento necesario que sirviese de engranaje para que la reforma, estabilidad, sumisión y prosperi-

[50] Ch. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSOTSup 291 (Sheffield 1998) 44-60; con una perspectiva más amplia, Ph. R. Davies, *Scribes and Schools* (Louisville 1998).

[51] Véanse sobre esto, N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive*, Qedem 4 (Jerusalén 1976); H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (Tubinga 1930); Th. Willi, *Juda-Jehud-Israel: Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit* (Tubinga 1995) 41ss.

dad de la provincia de Judá pudieran hacerse realidad. Nada tiene de extraño, por otra parte, que, al igual que sucedía en otras provincias, determinados cargos de importancia administrativa estuviesen desempeñados por personajes locales, en nuestro caso por escribas judíos. Así, sabemos que, bajo el mandato de Darío, un oficial egipcio, Udjahorresnet, gozaba de un estatuto especial en Egipto como autoridad religioso-jurídica. En el texto bíblico encontramos ejemplos de este papel especial en aquellas tareas en las que aparece el propio Esdras como aglutinador de la asamblea de los repatriados y promulgador de la ley, que es a la vez divina y humana. Más hipotético y dudoso es poder afirmar que todas estas funciones eran desempeñadas en Judá desde la institución religiosa por antonomasia, el templo[52].

b) Esd-Neh y la arqueología

Como en tantos otros temas histórico-bíblicos, la arqueología ayuda a establecer el marco en el que se desenvuelve la historia narrada, aclarando a veces las cosas y complicándolas en otras. En el caso que ahora nos ocupa, la investigación arqueológica ayuda a conocer mejor la manera de vivir en la tierra bíblica hacia el s. V a.C. Sabemos que el antiguo territorio de los reinos de Israel y Judá, bajo la autoridad persa quedó dividido en varias unidades administrativas, provincias, muy diferentes entre sí. Así, la región Transeufrantina comprendía no sólo el espacio de la Cisjordania, sino también la Transjordania, Judá, Arabia e Idumea, Asdod y Ascalón, Dor y Joppe, el reino de Tiro, Galilea, Samaría, Moab, Ammon, Galaad, Qarnen. Es necesario, por tanto, tener precaución a la hora de hablar de una región uniforme, cosa que no responde a la realidad. Por poner un ejemplo, en la región o satrapía de Transeufrantina no era lo mismo Judá que Asdod.

La provincia de Judá, *Yehud medinta*, cuestionada durante mucho tiempo como provincia con núcleo administrativo y político propios, aparece hoy con entidad propia; su existencia queda suficientemente probada a partir de los datos epigráficos hoy conocidos, así como por la documentación numismática de la época. Más difícil resulta determinar su extensión y alcance

[52] J. Schaper, «The Jerusalem Temple as an Instrument of the Achaemenid Fiscal Administration», VT 45 (1995) 528-539.

geográficos. A juzgar por aquellas excavaciones, en las que se ha encontrado diverso material gráfico de este período (estampillas, sellos en la cerámica, etc.), parece que se extendía en un radio de treinta kilómetros alrededor de la capital, Jerusalén, por lo que no parece haber incluido Hebrón, Lakis, Arad y Berseba. Si hacemos caso de Esd 2,20-35, estaríamos ante un censo o lista de poblaciones que reducen al espacio descrito el ámbito de la provincia. Por su parte, Neh 11,25-30 considera como filiales de Judá once ciudades, ubicadas en la zona del Négueb, y seis en los países del sur.

Los datos aportados por la documentación escrita de Elefantina nos permiten vislumbrar que Judá, durante el período persa, poseía un sistema político en el que el ámbito laico aparece claramente diferenciado del sacral, puesto que parece existir un sistema administrativo que opera al margen de la vida religiosa. La figura del gobernador, figura que por otro lado no aparecerá en absoluto durante todo el período helenístico, era eminentemente laica. De aquí que afirmar un estado teocrático en la provincia persa de Judá debe hacer frente a este detalle.

Pero, ¿qué ocurrió en Judá durante la dominación persa? Quizá lo más relevante desde la realidad histórica y desde el simbolismo religioso haya sido la obra de reconstrucción de la ciudad santa con su emblemático templo. Esta rehabilitación física habría posibilitado la reorganización institucional y religiosa de la comunidad judía postexílica. Es de suponer que el ejército babilonio no habría destruido totalmente la muralla de Jerusalén. Lo más probable es que se destruyese sólo parcialmente, abriendo brechas en lugares estratégicos, a través de las cuáles se hizo con el control de la ciudad. Posteriormente se desmantelarían aquellas zonas que se consideraron importantes para la defensa de la ciudad, como son puertas y torreones. Los datos aportados por el relato de Nehemías parecen indicar que esto fue lo que hizo el ejército neobabilónico. Así, en Neh 2,12ss se habla de la existencia de puertas, de trozos de muralla desmantelados, de puertas incendiadas y de montones de escombros que imposibilitaban el paso, pero la descripción siempre se realiza siguiendo el curso del muro. Es más, el texto deja ver claramente que se trata de restauración y rehabilitación, no de la construcción de una muralla nueva (Neh 4,1). En cuanto al perímetro de esta ciudad, todo parece indicar que la extensión de la Jerusalén postexílica no coincidiría en su totalidad con la existente antes

del desastre del 586, y que, en cualquier caso, su situación física y humana dejaba mucho que desear (Neh 7,4).

Finalmente, las inscripciones, *bullae*, *óstraca* y monedas de este período revelan que, a pesar de la coexistencia de diversas lenguas (neobabilonio, paleohebreo, arameo) y culturas diferentes, el arameo es la lengua administrativa de la provincia y la que se usa en todo el imperio como lengua diplomática y de comunicación.

5. *Orientaciones bibliográficas y estudio personal*

a) Obras españolas

En castellano, aparte las obras recogidas en el capítulo primero, apenas podemos añadir más. Para el desarrollo histórico general, véase la obra de J. González Echegaray (ed.), *La Biblia en su entorno*, IEB 1 (Estella 1992) 221-240; el capítulo VI, de J. Asurmendi, aborda el exilio y la restauración bajo los persas. En la obra de J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Madrid 1993), encontraremos algún dato sobre la institución de los escribas, así como diversas cuestiones sobre Esd-Neh. Puede leerse también, desde una perspectiva histórico-arqueológica, el trabajo de J. Campos Santiago, «Transeufratina: Palestina en la época persa», *Reseña Bíblica* 20 (1998) 37-46; para conocer un poco mejor la situación del postexilio en Judá, del mismo autor, «Realidad, significado y lecturas del exilio», *Ibid.* 21 (1999) 5-16. En la práctica, lo que existe sobre Esd-Neh entre nosotros se limita a la publicación de introducciones y breves comentarios de las numerosas ediciones de la Biblia, que van proliferando en nuestro idioma día a día.

b) Traducciones

También son escasas las traducciones. Además de las correspondientes obras de carácter histórico citadas, al tratar de Cr, sugerimos, por lo que se refiere al conocimiento del judaísmo, la obrita de Cl. Tassin, *El judaísmo: desde el destierro hasta el tiempo de Jesús*, CB 55 (Estella 1988). Una muy elemental y reducida presentación de lo fundamental de Esd-Neh puede verse en J. Auneau (ed.), *Itinerario por el Antiguo Testamento* (Estella 1996) 164-166, interesante para la pastoral bíblica.

c) Bibliografía general

Sí existe una muy amplia oferta en el panorama internacional sobre las cuestiones planteadas por estos libros y esta época, cuyo interés, lejos de perderse, va revalorizándose cada día. En francés destacamos las obras de E. Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme* (París 1992); E. M. Laperrousaz (ed.), *La Palestine à l'époque perse* (París 1994); la mag-

nífica y completa obra de P. Briant, *Histoire de l'empire perse* (París 1996); además, en el panorama científico internacional se va abriendo paso con gran reconocimiento la revista *Transeuphratène: Études sur la Syrie-Palestine et Chypre à l'époque perse* (París 1988 ss). Destacamos el espléndido número «L'Iran et la Perse», en *Le monde de la Bible* 106 (1997). En italiano resaltamos dos obras, muy útiles para comprender la problemática tan diferente de este período y estos libros bíblicos: P. Sacchi, *Storia del secondo Tempio: Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* (Turín 1994); J. L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco* (Roma 1998).

La literatura más prolífica es, naturalmente, la inglesa. Consideramos como indispensables, además de los muchos comentarios y artículos citados a pie de página, los siguientes títulos: E. Stern, *Material Culture of the Land of the Bible in the Persian Period 538-332 BC* (Warminster 1982); W. D. Davis / L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. 1. Introducción. The Persian Period* (Cambridge 1984); T. C. Eskenazi, *In An Age of Prose* (Atlanta 1988); Ph. R. Davies, *Second Temple Studies 1. Persian Period*, JSOTSup 117 (Sheffield 1991); F. L. Grabe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (Minneapolis 1991); K. G. Hoglund, *Achaemenid Imperial Administration in Syria-Palestine and the Missions of Ezra and Nehemiah*, SBLDS 125 (Atlanta 1992); T. C. Eskenazi / K. H. Richards, *Second Temple Studies, 2. Temple and Community in the Persian Period*, JSOTSup 175 (Sheffield 1994); J. L. Berquist, *Judaism in Persia's Shadow* (Minneapolis 1995); E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Grand Rapids 1996); I. Ephal / J. Naveh, *Aramaic Ostraca of the Fourth Century BC from Idumaea* (Jerusalén 1996); A. J. Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids 1998).

d) Para el estudio personal

Siguiendo la cronología histórica de Persia, tal como se expone en este capítulo, se puede hacer una comparación con la propuesta de Esd-Neh. Notar las dificultades existentes y buscar de forma razonada una posible respuesta.

Con ayuda de una buena historia de Israel, notar cuáles son las características de esta época, según son apuntadas por la investigación histórica y arqueológica, que encuentran en el texto bíblico sus correspondientes referencias. Qué aspectos recogidos en Esd-Neh se comprenden mejor a la luz de la historia.

Siguiendo el relato de la exploración de la muralla de Jerusalén por Nehemías (Neh 2,11-17) y con ayuda de un atlas histórico, establecer una posible extensión y trazado de la misma. Comparar las cartas, documentos y decretos de Esd-Neh con los datos que se conocen aportados por la epigrafía de la época. Puede usarse, por ejemplo, J. Briend, *Israel y Judá*, *op. cit.* n. 54-56. Finalmente, se puede hacer una doble actividad. La primera consiste en exponer de forma comparativa y para-

lela las caravanas de Zorobabel, Esdras y Nehemías (en sus posibles dos misiones), tratando de descubrir elementos similares y diferencias existentes. La segunda consiste en la lectura de los diversos retornos que se narran en Esd-Neh, tratando de descubrir si se cuentan con rasgos paralelos a los relatos del éxodo y de la conquista de la tierra. Notar parecidos y coincidencias con los relatos correspondientes del Pentateuco y de la historia deuteronomista.

Un trabajo interesante también es estudiar los paralelos y divergencias existentes entre el texto canónico de Esd-Neh, el apócrifo 3 Esd y la obra de Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* XI. Para 3 Esd, puede usarse la traducción de N. Fernández Marcos (I, 9a); para Flavio Josefo contamos con la reciente traducción, excesivamente escueta y sin notas, de J. Vara Donado en Akal Clásica, F. Josefo, *Antigüedades Judías*, vol. 1, Libros I-XI (Madrid 1997).

III. DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Canon

Esd-Neh aparece en todas las listas canónicas del judaísmo y de la iglesia oriental, como hemos tenido ocasión de ver al estudiar las cuestiones relativas al texto (I, 2). En la Biblia hebrea está situado dentro de los *Ketubim* o Escritos, normalmente delante de Cr. En la Biblia cristiana suele situarse entre los libros históricos del AT, a continuación de Cr. La adscripción al canon de la Biblia hebrea parece, sin embargo, más bien tardía y en ello, sin duda, ha tenido mucho que ver la imagen que el judaísmo ha ido forjándose de sus autores. La impresión general es que primero fue aceptado un escrito con la historia de Nehemías y sin alusiones a Esdras. Así parece resultar de las menciones de Nehemías, sin Esdras, en 2 Mac 1-2 y en Eclo 49,13 (s. II a.C.). Sin embargo, poco a poco la figura de Esdras, que también parece haberse desarrollado por escrito independientemente de Nehemías, como lo muestra el apócrifo 3 Esd (s. II-I a.C.), fue adquiriendo importancia en el judaísmo. De hecho, Flavio Josefo en *Antigüedades Judías* XI, 1-174 habla de Esdras, siguiendo probablemente el apócrifo 3 Esd, pero a continuación habla también de Nehemías con datos que aparecen en el libro canónico de Neh, aunque sin coincidir plenamente con él[53]. Sea como fuere, en un momento concreto entre el s. II a.C. y el s. I d.C. debió de unirse

[53] Véase II, 3b; puede añadirse S. J. D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome. His Vita and Development as a Historian* (Leiden 1979) 42-43.

en una obra –los actuales libros canónicos Esd-Neh– el destino de estas dos importantes figuras judías. Esta obra, que probablemente refleja un compromiso y una síntesis entre dos diferentes modos de concebir la presencia judía en la época de los asmoneos, es la que fue recibida como canónica por el judaísmo y, consecuentemente, por la Iglesia cristiana[54].

La glorificación de Esdras siguió una carrera ascendente, acentuando los rasgos que hacían de él un segundo Moisés y llegando incluso a atribuírsele la redacción nueva de todos los escritos canónicos, más los escritos apócrifos veterotestamentarios, como aparece en el apócrifo 4 Esd 14,45-57 (s. II d.C.). Dentro de la tradición rabínica se le atribuirá la escritura hebrea cuadrada, la presidencia de la Gran Asamblea y el origen de la sinagoga[55]. En cuanto a Nehemías, será recordado por su tarea organizativa de reconstructor, tanto de la ciudad de Jerusalén, como de la sociedad judía de su tiempo, llegando incluso a atribuírsele la construcción del templo y algunos milagros en torno a ella (Eclo 49,13; 2 Mac 1,17-36; 2,13).

2. *Grandes líneas de la obra*

No descubrimos nada nuevo, a estas alturas, si decimos que la finalidad primera de estos libros es eminentemente teológica o religiosa. El pueblo que se recupera construyéndose, la comunidad que se origina en torno a la validez de la ley de Dios, las personas que intervienen para que esta página de la historia del pueblo de Dios se pueda escribir de nuevo, no son sino pruebas de que Dios sigue siendo fiel a sus promesas, de que la historia continúa y avanza hacia delante y de que el éxito está garantizado, si de una vez por todas el pueblo se toma en serio los preceptos de la alianza. Porque no hay desastre mayor para el pueblo de Dios que hacer caso omiso de la voluntad del Dios que les

[54] La historia de la recepción canónica de Esd-Neh en el judaísmo es oscura y depende en gran parte de las hipótesis que se hagan sobre la historia de la misma obra literaria; aparte las introducciones generales y comentarios, véase el interesante trabajo –no exento de imaginación– de B. Barc, «Siméon le Juste, rédacteur de la Torah?, en M. Tardieu (ed.), *La formation des canons scripturaires* (París 1993) 123-154.

[55] Una buena presentación de estas tradiciones enL. Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Filadelfia 1968) IV, 355-359 y las notas correspondientes del vol. VI.

ha llamado a la existencia. Dentro de este marco, sin embargo, pueden destacarse algunas líneas de fuerza particularmente relevantes. Son las que siguen a continuación.

a) El pueblo judío como pueblo de Dios

Es el tema de fondo de la obra, que intenta relatar la historia del pueblo que regresa del exilio y se asienta de nuevo en la tierra de la promesa, de la que había sido privado durante largo tiempo. Ahora es el momento de la restauración, de la reorganización material y espiritual. Todo esto le ocurre al pueblo precisamente porque es un pueblo especial para Dios, no uno de tantos. Efectivamente, es el pueblo de la alianza, el pueblo que ha recibido los dones de la elección divina, el pueblo que, haciendo uso de su libertad, se ha extraviado y, por ello, ha sido privado de esa libertad y desposeído de su propiedad básica y fundamental: la tierra. Sin embargo, sigue siendo pueblo de Dios, porque Dios sigue actuando en su interior; él sí se mantiene fiel a la alianza y el compromiso establecidos (Is 10,20-22; 11,10-16; 14,1). Por eso la historia continúa teniendo sentido, en ella sigue manifestándose la voluntad de Dios y continúan desplegándose sus maravillas. Y ésta es la última razón por la que se mantiene firme la esperanza del pueblo, aun en medio de las vicisitudes negativas de la historia, la cual sigue siendo escenario de la acción de Dios, esto es, historia de salvación. Tal es, a nuestro juicio, la convicción teológica básica de estos libros[56]. Por otra parte, la voluntad de Dios es tan eficaz, que desborda incluso los límites mismos de Israel, haciendo que se haga presente por medio de otros hombres y otros pueblos. Así, Ciro, Darío y Artajerjes no hacen otra cosa, en el fondo, sino actuar conforme al deseo salvífico y esperanzador de Dios (Esd 1,1; 5,5; 6,14.22; 7,27; 8,22; Neh 2,8; 4,14.20). Por eso es fácil de entender y es lógico que el que era pueblo de Dios antes del desastre del exilio siga siendo para Dios el mismo pueblo que ahora surge de la crisis. Nada de extraño tiene que sus promesas sigan ofreciéndose ahora y continúen haciéndolo generación tras generación. Y se entiende bien que, en clave teológica, el exilio sea visto como un se-

[56] Así P. R. Ackroyd, «God and People in the Chronicler's Presentation of Ezra», en J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu* (Lovaina 1976) 145-62; H. G. M. Williamson, *Ezra-Nehemiah*, *op. cit.* 79-86; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, *op. cit.* 21-23.

gundo éxodo (Esd 1,6 // Ex 12,35-36; Esd 1,7-11.2,68-69 // Ex 35,20-29). Sin olvidar que el recurso a las listas está orientado a manifestar la continuidad del pueblo y su progreso, no sólo en el tiempo, sino sobre todo en la promesa y en la alianza (Esd 2 // Neh 7; Esd 8; Neh 11).

Otra característica de este pueblo de Dios es su unidad. Todos los que se sienten vinculados a él, regresen o no, se sienten comprometidos en la misma causa. Vestigios de ello encontramos en la actitud de generosidad y corresponsabilidad de muchos judíos que no regresaron de Babilonia, pero hicieron posible con sus bienes el éxito de la empresa (Esd 1,6); en la actitud personal de Nehemías, que deja el cargo en la corte persa para dedicarse a su pueblo (Neh 5); en la solidaridad que se pone de manifiesto en las labores de reconstrucción del templo, en la reconstrucción de las murallas de la ciudad y a la hora de organizar el establecimiento de la población postexílica en Jerusalén (Esd 3; 6,14-18; Neh 3-4; 6; 11). Todo ello sin ignorar, al mismo tiempo, los problemas reales a los que tenía que hacer frente un pueblo cuya supervivencia exigía la unidad sobre todo. En esta clave se presentan tanto la actitud del grupo dirigente en relación con los matrimonios mixtos, como las restantes normas represivas, encaminadas a fomentar una uniformidad que consideraban necesaria para garantizar la unidad (Esd 10; Neh 13,23-30).

b) Tradición y proyección

Está claro que la continuidad de la alianza, su validez y actualidad están presentes en Esd-Neh. La mirada al pasado se hace en numerosos casos mediante una plegaria, en la que se recuerdan y acogen las antiguas acciones de Dios, realizadas en favor de su pueblo desde los tiempos de Abraham. De esta forma las plegarias se convierten en un recuerdo histórico-salvífico de la pasada tradición de Israel (Esd 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-37). Ésta se pone también de manifiesto en el interés por hacer prevalecer el culto al único Dios por encima de todo. Es esta actitud la que hace surgir el concepto de pureza, que se irá orientando progresivamente hacia el cumplimiento estricto de la ley y de todos sus preceptos. La clave del asunto, para el autor de estos libros, está en que el pueblo de la alianza parece no comprender que el requisito para que ésta siga teniendo vigencia es el ser un pueblo exclusivo para Dios, separado de tantas cosas profanas que hacen inviable la alianza. Sin embargo, en el interior del

pueblo existe un cisma, una división entre las condiciones para la validez de la alianza y las exigencias de la vida ordinaria. En todo caso, parece que en Esd-Neh importan más, en principio, la radicalidad de las formas, que su mismo contenido. Es posible que, de este modo, el autor lo que intenta es tender lazos hacia el futuro, lazos que se mostrarán eficaces y oportunos[57].

c) Dios y la comunidad de Judá

La idea de Dios que se percibe en estos libros se mueve entre la visión tradicional del Dios de Israel, con sus atributos de creador, Señor de la historia, todopoderoso (Neh 9,6ss), y la aportación singular de una nueva denominación, muy propia del momento, como es la de «Dios del cielo», «Dios del cielo y la tierra» (Esd 1,2; 5,11.12; 6,9-10; 7,12.21.23; Neh 1,4.5; 2,20). Sea o no importación persa o fruto del contagio del judaísmo con otras formas religiosas, lo cierto es que se trata claramente de un título referido a Dios, a Yahveh, el Dios de Israel, «Dios grande» y «Dios de nuestros padres» (Esd 1,3; 3,2ss; 4,1.3; 5,1.8; 6,14.21; 7,6.15.27; 8,28.35; 9,4.10.13.15; 10,11; Neh 8,6; 9,5.32).

La relación con Dios se articula perfectamente en el engranaje literario tanto de Esdras como de Nehemías, por medio de la súplica. Ésta se convierte en la mejor forma de solicitar la actuación de Dios o de pedir su perdón y misericordia (Esd 8,21; 9; 10,1; Neh 1,4-11; 9). Con la misma función encontramos también alguna breve alabanza e invocación retórica, puesta en boca tanto de Esdras, como de Nehemías (Esd 7,27; Neh 5,19; 13,14.22.31).

Por lo que atañe al nuevo concepto de comunidad, Esd-Neh propone un esquema muy peculiar. La comunidad judía postexílica es una comunidad humana pequeña e inserta en el conjunto de un grande y poderoso imperio; es por tanto un pueblo sometido a vasallaje. Acogiéndose a la permisividad y tolerancia de las autoridades persas, la comunidad judía intenta organizarse de nuevo en torno al templo y a sus principios religiosos. De hecho, la motivación fundamental que presenta Esdras para su regreso es la reconstrucción del espacio sacral. Además, siguiendo con esta lógica, Esdras y Nehemías hacen proliferar por

[57] E. H. Merrill, «A Theology of Ezra-Nehemiah and Esther», en R. B. Zuck, *A Biblical Theology of the Old Testament* (Chicago 1991) 191ss.

doquier sacerdotes y levitas. Lo religioso vuelve a estar tan presente en el pueblo, que hasta la ley religiosa, como veremos más adelante, es sancionada civilmente. La comunidad de los repatriados, no sin algún rasgo de intolerancia radical, se compromete a organizarse dentro del imperio de acuerdo con sus principios básicos seculares. Quizá sea esta actitud uno de los elementos que causan alarma y rechazo entre los responsables de las provincias colindantes (Neh 2,3). La impresión es que, como en algunas cruzadas cristianas posteriores, las actividades físicas necesarias para llevar a cabo con éxito el asentamiento, así como las tareas políticas y religiosas, todo se hace con el convencimiento de que «Dios lo quiere».

d) La ley

Uno de los elementos más característicos de Esd-Neh es la relevancia que en el conjunto tiene el libro de la ley. En particular, la figura de Esdras se presenta estrechamente vinculada al libro y a la escritura y proclamación de la ley. Pero cuando queremos saber qué ley era y qué significado tenía para aquel pueblo, las cosas no aparecen claras. En relación con lo primero, muchos autores han intentado identificar este «libro de la ley» con la ley de Moisés, una ley de carácter divino con valor de ley civil. Lo cierto es que en el texto poseemos muchas referencias para poder interpretar esa ley como la ley mosaica (Esd 3,2; 6,18; 7,6; Neh 1,7.8; 8,1.14; 9,14; 10,29; 13,1). Pero, ¿qué quiere decirse con esta expresión? Por un lado, podría pensarse que el libro era alguna forma del Pentateuco. Aunque éste se hallase todavía en desarrollo, Esdras lo habría presentado en esta ocasión como una obra nueva, como Torah, como ley al fin y al cabo[58]. Cabe también la posibilidad de que más bien se tratase de una obra editada y compilada en Babilonia, esto es, de la obra elaborada por la escuela o tradición sacerdotal, que podría incluir Éxodo, Levítico y Números[59]. Por supuesto, es posible, que se tratase de un escrito que coincidiese con textos concretos de la Biblia, tal

[58] Así, con diversas variantes, W. Rudolph, S. Mowinckel, K. Galling, H. Cazelles, P. Grelot, O. Eissfeldt, J. Bright, L. H. Brockington.

[59] Así, H. J. Kraus, G. Fohrer y E. Schurer; este último, en la versión de su clásica obra, reelaborada por G. Vermes, llega incluso a afirmar que «el Código Sacerdotal, atribuido a Moisés, fue reconocido por el pueblo como la Torah de Dios y, por ello mismo, norma autoritativa de vida, es decir, canónico», *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II (Madrid 1985) 416.

como hoy los conocemos, sino más bien un escrito de tipo legal, que en su momento sería asumido, en todo o en parte, por el futuro Pentateuco[60]. Sin olvidar a aquellos que piensan que se trataba de una parte del Deuteronomio o una edición anterior a la que ahora conocemos[61]. Sea como fuere, para la comunidad judía de esta obra, la ley que proclama Esdras y que ellos acogen tan emotivamente es, por una parte, instancia de autoridad reconocida por todos para la vida ordinaria. Pero, además, es ley que desvela la voluntad de Dios, más aún, es un signo de presencia misma de Dios en medio de su pueblo (Esd 7,6).

e) El templo

Varios son los personajes que giran en torno al templo en esta obra. En primer lugar, Zorobabel y el sacerdote Josué, que toman posesión del lugar levantando un altar, ofreciendo sacrificios y comenzando la construcción del templo. Después, los profetas Ageo, y Zacarías ben Idó, que animan a su reconstrucción (Esd 3; 5,1-5; 6,14-18). Pero, sin duda alguna, son Esdras y Nehemías los personajes que subrayan con más énfasis la importancia del templo y de la vida religiosa del pueblo de Israel. Efectivamente, a lo largo y ancho de toda la ciudad y en numerosos rincones de ella se celebran procesiones y actos litúrgicos de diverso tipo. Ni qué decir tiene que encontramos por todos lados sacerdotes, levitas, cantores, porteros y otro personal del templo (Esd 2,36-58; 6,14; Neh 8; 12,27-43). Pero el templo en sí mismo parece convertirse todo él en *Sancta Sanctorum*, es decir, espacio sacratísimo, reservado sólo para Dios (Neh 13,4-9), mientras que la ciudad entera es la que asume el papel de espacio celebrativo. Todo esto se acentúa si tenemos en cuenta la importancia del templo en esta obra, puesta claramente de relieve desde el principio, al reseñar con todo detalle el inventario de restitución de sus objetos de culto y presentar el viaje de Esdras casi como si tuviera por finalidad únicamente la de volver a llevar a la Casa de Dios sus utensilios de culto (Esd 1,7-11). Por lo demás, probablemente haya que interpretar la ampliación del espacio de culto a toda la ciudad, como un intento de poner de relieve que toda la

[60] Fundamentalmente afirmado, aunque con matices, por J. Welhausen, R. Kittel, G. von Rad, H. H. Schraeder, W. F. Abright, E. Sellin, J. M. Myers y M. Noth.

[61] Así, R. A. Bowman, L. E. Browne, W. M. F. Scott, U. Kellerman, W. T. in der Smitten.

comunidad postexílica es el lugar de la presencia de Dios, a quien hay que celebrar por medio del culto, honrar con la observancia del sábado y amar mediante el cumplimiento de la ley.

3. *Cuestiones abiertas*

Como sucede con toda narración histórica, la pregunta sobre la identidad de los personajes que en ella son protagonistas, el saber quién es quién en esta historia, es inevitable. Así, se han estudiado con atención figuras como las de Zorobabel y Josué, cuya identificación y situación en un contexto histórico preciso no siempre es fácil[62]. En nuestro caso nos limitamos a presentar el estado de la cuestión sobre Esdras y Nehemías.

a) Quién era Esdras

Sobre Esdras, como no podía ser menos, se han sostenido casi todas las hipótesis posibles. Así, unos reconocen en Esdras a un hombre culto, miembro del colegio de los escribas, pero sin nada más de particular; como él habría en su época cientos, él no habría tenido responsabilidad directa alguna en el gobierno de la comunidad judía y sólo le habría correspondido un discreto papel de funcionario de la administración imperial. Otros, partiendo de una cualificación semejante a la descrita, le otorgan sin embargo un cierto poder y un estatuto político elevado, al modo de autoridad persa delegada, reconocida por el pueblo. Hay quienes, siendo mucho más críticos, cuestionan su misma existencia histórica y, finalmente, quienes, aceptando como sustancialmente válido el texto bíblico, se esfuerzan por conjugar los datos en él encontrados con los que va mostrando la investigación histórica y la arqueología[63].

Sin caer en extremos, la verdad es que de Esdras como tal las fuentes bíblicas nos dicen pocas cosas. Parece ser sacerdote,

[62] S. Japhet, «Shesbazzar and Zerubbabel», ZAW 94 (1982) 66-98; D. Kidner, *Ezra and Nehemiah* (Illinois 1994) 139-142; L. L. Grabbe, *Ezra-Nehemiah* (Londres 1998) 135.

[63] Sobre las diferentes posturas, pueden verse O. Margalith, «The Political Role of Ezra as Persian Governor», ZAW 98 (1986) 110-112; H. G. M. Williamson, «Ezra and Nehemiah in the Light of the Texts from Persepolis», *Bulletin for Biblical Research* 1 (1991) 41-61; K. Koch, «Ezra and the Origins of Judaism», JJS 19 (1974) 173-197; una visión sintética de conjunto con bibliografía, en R. North, «Ezra (Person)», ABD 2 (NuevaYork 1992) 726-728.

escriba y, en cualquier caso, autoridad religiosa. Sus cualidades y su conocimiento de la tradición judía, al menos si nos atenemos a lo que dice la carta enviada por Artajerjes, le recomendaron para comisionado del rey y de su consejo imperial en la provincia de Judá, con una finalidad muy concreta: promulgar una serie de normas reales y supervisar su estricto cumplimiento en la satrapía de Abar Nahara o Transeufratina. Además, a él se entrega y confía el tesoro compuesto, sobre todo, por utensilios más o menos preciosos para el culto en el templo. Por lo que cuenta el texto bíblico, parece que cumplió su cometido con exactitud, marcando de una manera decisiva la comunidad postexílica, hasta el punto de que podría casi decirse que con él nace propiamente el judaísmo. Éstos son, básicamente, los elementos que podemos extraer del texto bíblico a la hora de intentar esbozar el rostro de este personaje decisivo.

b) Identidad de Nehemías

Con respecto a Nehemías, podemos decir poco más o menos que de Esdras. Se trata de un personaje que estaba al servicio del rey persa, probablemente de un alto funcionario. En todo caso, un hombre cercano al monarca y cuyos orígenes proceden de Judá, por la que siente un especial afecto[64]. Su disgusto acerca de la desolación física de la ciudad de Jerusalén nos muestra al judío piadoso, preocupado por la suerte de su tierra y de su pueblo. Nada hay que se oponga al hecho de que Artajerjes, probablemente inducido por el mismo funcionario, le comisione con una finalidad precisa, para ir a la provincia de Judá. Se trataba, seguramente, de un viaje preciso en el tiempo y en sus objetivos. También a él, como a Esdras, se le entregan por propia iniciativa persa los salvoconductos necesarios para poder moverse y actuar en Transeufrantina.

En el texto bíblico se nos presenta como hombre inquieto, sensible, resuelto y trabajador, capaz por su afán y ahínco de levantar la sospecha entre sus vecinos de que ahora la reconstruc-

[64] Sobre la personalidad de Nehemías, véanse M. Avi Jonah, «The Walls of Nehemiah», *Israel Exploration Journal* 4 (1954) 239-248; D. M. Howard Jr, *An Introduction to The Old Testament Historical Books*, *op. cit.* 296-299; E. M. Yamauchi, *Persia and the Bible* (Grand Rapids 1996) 258-266; una visión sintética con bibliografía, en R. North, «Nehemiah (Person)», en ABD 4 (Nueva York 1992) 1068-1071.

ción de Jerusalén y de Judá va en serio. La tradición nos lo presenta siempre como el responsable de la reconstrucción y nueva fisonomía de Jerusalén, de sus casas, sus muros y sobre todo su templo. Es hombre generoso con lo suyo, que pone al servicio de la causa. Además, se le reconoce como autoridad civil, pues es calificado con una evidente palabra persa de «el gobernador» (*tirsata*). Nehemías es, además, un judío creyente, cuyas súplicas y oraciones se hacen presentes de manera constante a lo largo de la narración. Finalmente, sobre todo en su segunda misión, Nehemías aparece como auténtico reformador de las costumbres y forma de vivir de aquella comunidad humana y religiosa, de acuerdo con la línea judía, que será de ahora en adelante la más tradicional.

4. *Bibliografía y trabajo personal*

a) Orientaciones bibliográficas

Puede leerse en castellano el clásico y sencillo comentario de F. L. Moriarty, «Esdras y Nehemías», en *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento* III (Madrid 1969); así como las páginas dedicadas a estos temas en la colección italiana, dirigida por T. Ballarini, *Introducción a la Biblia* (Bilbao 1969); así mismo, será de utilidad leer algunas dedicadas a «las leyes en el Pentateuco» en la obra de M. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1985) 81-128.

Para este apartado son válidas las grandes obras ya indicadas al tratar los libros de Crónicas. Volvemos a resaltar tres: G. von Rad, *Das Geschichtsbild des Chronistischen Werkes* (Stuttgart 1930); M. Noth, *The Chronicler's History*, JSOTS 50 (Sheffield 1987); P. R. Ackroyd, *The Chronicler in His Age*, JSOTS 101 (Sheffield 1991). A ellos pueden añadirse los comentarios ya indicados.

b) Sugerencias para el trabajo personal

Un ejercicio de interés puede ser el de escoger alguno de los pasajes en que se describe una celebración litúrgica y analizarlo tratando de explicitar el desarrollo del rito, los oficios de cada uno de los participantes, los textos oracionales, las acciones realizadas. Especial interés tiene hacer este ejercicio con la ceremonia de proclamación de la ley (Neh 8).

Con relación al conjunto de la obra, puede hacerse un pequeño estudio de palabras como libro, ley, Dios, pueblo, etc., intentado ver cómo se usan en cada lugar, lo que significan allí y las variantes y coincidencias existentes.

Pueden analizarse también algunas plegarias. Especialmente interesante es la contenida en Neh 9, en la cual puede establecerse la secuencia de los hechos más relevantes de la historia de la salvación, señalando cuáles se destacan, cuáles se mencionan, cuáles se omiten, sin olvidar el esquema clásico de presentar la historia de salvación según el esquema misericordia, pecado, justicia, misericordia (ver I, 6c).

Una lectura de la preparación del viaje de Esdras (Esd 7-8), tratando de descubrir cómo en el trasfondo se presenta ese viaje como un nuevo éxodo y a Esdras como un nuevo Moisés, puede ser también un ejercicio útil y atractivo.

Otro ejercicio de más calado sería intentar explicar con textos de estos dos libros bíblicos la idea teológica que está en la base de todo el relato, a saber, que la actitud esencial de Dios para con el pueblo viene descrita como gratuidad, misericordia y fidelidad. En un segundo momento, se puede intentar descubrir la repercusión social que esto tiene y cómo se manifiesta entre el pueblo a la hora de cumplir la ley de manera estricta y exigente.

Parte tercera
HISTORIA HELENISTA

por

Víctor Pastor Julián

Incluimos bajo este epígrafe los libros primero y segundo de los Macabeos, que se cuentan entre los compuestos más tardíamente del canon cristiano del Antiguo Testamento. La acción de ambos relatos, muy distinto uno del otro, se desarrolla bajo los gobiernos de los descendientes de Alejandro Magno y en plena efervescencia de la cultura helenista. De aquí el adjetivo con que hemos caracterizado los relatos y la historia de estos dos escritos bíblicos.

Capítulo VIII
LOS LIBROS DE LOS MACABEOS

Existen cuatro libros conocidos que llevan el título de Macabeos. Los cuatro toman este nombre de Judas Macabeo, tercer hijo de Matatías, que dio comienzo a la sublevación de los judíos contra el rey seléucida Antíoco IV Epífanes, en 167 a.C. (1 Mac 5,34). Únicamente los dos primeros están en relación con el movimiento macabeo y son considerados como canónicos por la Iglesia católica, perteneciendo al grupo de los deuterocanónicos (véase IEB 2, III, 1). De estos dos nos ocupamos aquí. El tercero y el cuarto libro de los Macabeos se consideran apócrifos o, según la terminología protestante, pseudoepígrafos (ver IEB 9, VII, 2-3). En realidad 3 Mac narra la persecución de los judíos de Egipto por Tolomeo IV Filopátor (221-203 a.C.) en tono apologista, similar al de 2 Mac, mientras que 4 Mac recoge los relatos de los mártires de 2 Mac, pero dando al relato una orientación didáctico-moral. La introducción a los dos libros canónicos de los Macabeos presenta un primer apartado con aspectos comunes (historia y canon), para después analizar en cada libro la dimensión literaria, el contenido y la finalidad, junto con algunos aspectos teológicos relevantes. En uno y otro caso se concluye con una breve historia de la investigación y los habituales apartados de bibliografía y orientaciones prácticas.

I. CONTEXTO GENERAL: HISTORIA Y CANON

Durante todo el s. III a.C. la dinastía de los Tolomeos o Lágidas de Egipto, herederos macedonios de Alejandro Magno, había ejercido su dominio sobre los pueblos de Palestina. Pero en el año 200 la hegemonía pasa, tras la victoria de Banias, al se-

léucida Antíoco III (223-187), que observa una actitud de respeto, en la línea de Ciro el persa, hacia la religión judía y el estatuto jurídico de la comunidad judía, en concreto de Judá (F. Josefo, *Antigüedades Judías* XII, 138-144; una visión de conjunto en IEB 1, VII). Este rey seléucida fue vencido por Roma en Magnesia (189) y tuvo que aceptar la paz de Apamea (188), una paz demasiado gravosa, que da comienzo a la serie de problemas económicos casi congénitos de la dinastía seléucida y de fatales consecuencias para los judíos, hasta provocar el mismo saqueo del templo (2 Mac 3; 1 Mac 1,20-24). Además del factor económico, las divisiones internas judías entre los partidarios de los Seléucidas (Simón) y de los Tolomeos (Onías), así como las rivalidades entre las familias sacerdotales y la aristocracia laica, tendrán un peso importante.

1 y 2 Mac son nuestras fuentes principales para este período (s. II a.C.). No son totalmente paralelos, ni plenamente complementarios; incluso, a veces, parecen contradictorios. Cada uno tiene un objetivo preciso, como veremos, y en función de ese objetivo destaca uno u otro aspecto de la historia. Podríamos decir, pecando tal vez de simplicidad, que 1 Mac se fija sobre todo en la *sublevación macabea*, que conduce a la liberación del templo y en sus protagonistas (Judas, Jonatán y Simón); mientras que 2 Mac se centra en la *reforma helenística*, que atenta contra la ley y el templo, subrayando la resistencia activa (Judas) y pasiva (los mártires) que trae consigo también la liberación del templo y su nueva dedicación.

1. *Reforma helenista y sublevación macabea*

a) La reforma helenística

Los factores que llevaron a la persecución de los judíos por parte de Antíoco Epífanes son muy controvertidos. Entre ellos está la *reforma helenística*, es decir, el intento por parte de un grupo de judíos de promover las costumbres griegas en Jerusalén, según narran 1 Mac 1,10-15 y de manera más detallada 2 Mac 4,7-38. La reforma conduce a la compra del sumo sacerdocio, primero por Jasón y después por Menelao; y, finalmente, al asesinato del sumo sacerdote legítimo Onías III (2 Mac 4,30-38). En esta situación, la actitud del rey Antíoco IV Epífanes obedece más a motivos económicos que ideológicos: el rey concede el sumo sacerdocio al mejor postor (2 Mac 4,24).

La helenización se hizo sentir en toda Judá, y los intelectuales judíos sintieron la influencia de la cultura helenística. Lo que buscaban lo obtuvieron con el permiso del rey. Construyeron un *gimnasio* (1 Mac 1,14; según 2 Mac 4,9, un gimnasio y un *efebeion*) en Jerusalén. Ambas instituciones eran esenciales en una ciudad helenística, que incluía también uno o varios templos, una ciudadela o fortaleza (2 Mac 4,12), una casa de reuniones, una tesorería (1 Mac 14,49), un teatro público para asambleas de distintas clases, una *palestra* (2 Mac 4,14), un estadio y quizá también un hipódromo.

Para el autor de 2 Mac (4,11-15; 1 Mac 1,14-15; ver F. Josefo, *Ant* XII, 241) esto constituyó el apogeo del helenismo en Jerusalén. Sin embargo, Jerusalén no adoptó una completa panoplia de instituciones políticas griegas, ni abandonó su estructura de gobierno tradicional.

b) La sublevación macabea

Antíoco IV Epífanes (175-164), apoyado por el partido helenista, tomó diversas medidas contra los judíos para solucionar la falta de fondos de su Estado. Según acabamos de decir, vendió el cargo de sumo sacerdote al mejor postor, primero a Jasón en el 174 y después a Menelao en el 171 (2 Mac 4,24; ver más adelante en III, 2d). La primera intervención militar de Antíoco en Jerusalén el año 169, después de la campaña de Egipto, cuando saqueó el templo, fue también motivada por necesidades económicas, como confirma Josefo (*Contra Apión* II, 83-84). El incidente es narrado en 1 Mac 1,20-28 y 2 Mac 5,11-21. La lucha entre los pretendientes rivales al sumo sacerdocio, Jasón y Menelao, dio ocasión a la segunda y crucial intervención militar, después de la segunda invasión de Egipto por Antíoco el año 168. La secuencia de los acontecimientos que presentan 1 Mac y 2 Mac es discutida[1].

Antíoco ataca la ciudad arrasando sus muros, saquea el templo, asesina a gran número de judíos en el ataque por sor-

[1] Cf. E. Bickerman, *The God of the Maccabees* (Leiden 1979) 104-111; para una visión general de este período, además del trabajo de F. García Martínez en IEB 1, VII-VIII, pueden verse W. D. Davies / L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. II. The Hellenistic Age* (Cambridge 1989), especialmente el trabajo de J. A. Goldstein sobre la rebelión macabea; U. Rappaport, «Maccabean Revolt», en ABD *4* (Nueva York, 1992) 433-439; D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* (Leiden 1997).

presa de Apolonio y deja una guarnición de tropas permanente en la ciudadela, el Acra. El despojo y los crímenes de Antíoco provocaron gran duelo entre los judíos (1 Mac 1,25-28). Entonces, el rey se dispone a suprimir la religión judía y a convertir el templo de Jerusalén en lugar de culto pagano (1 Mac 1,41-64; 2 Mac 6,1-11). Según 1 Mac 1,41-64, Antíoco prohibió la circuncisión y la ley judía referente a los sacrificios, fiestas y alimentos. Pero, además, profanó el templo, haciendo construir el día quince del mes de Kisleu del año 145 (6 de diciembre del año 167) la «abominación de la desolación»[2] (1 Mac 1,54; cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11). La expresión es juego de palabras despectivo con el nombre de *Baal Samen* (señor de los cielos), el equivalente sirio de Zeus Olímpico. Así, según 1 Mac 1,54: «El día 15 de Kisleu del año 145 hizo contruir una abominación desoladora (*bdelygma eremóseos*) sobre el altar». Se trata, parece ser, de un altar pagano, colocado encima del judío, pues en 1 Mac 4,43 los sacerdotes que purificaron el templo «llevaron las piedras de la contaminación a un lugar inmundo».

No solamente fue introducido un culto extranjero en el templo, sino que las leyes tradicionales judías fueron suprimidas. Según 2 Mac 6,6-7, «no se podía ni celebrar el sábado, ni guardar las fiestas patrias, ni siquiera confesarse judío; antes bien, eran obligados con amarga violencia a la celebración mensual del nacimiento del rey con un banquete sacrificial y, cuando llegaba la fiesta de Dionisos, eran forzados a formar parte de su cortejo, coronados de hiedra». Además, los rollos de la ley eran destruidos, las mujeres eran asesinadas por practicar la circuncisión a sus hijos y todos eran obligados a sacrificar cerdos, precisamente por ser animales impuros ante la ley (1 Mac 1,41-63; 2 Mac 6,6-11).

Las medidas tomadas tendían a suprimir el judaísmo mediante la imposición de costumbres y prácticas griegas. La respuesta fue la sublevación o insurrección macabea, liderada por Matatías y sus hijos, que escaparon a la localidad de Modín (1 Mac 2,1ss), porque se negaron a hacer sacrificios conforme al decreto real guardando «fidelidad a la alianza de sus padres, a la ley y a sus preceptos» (1 Mac 2,19-24). El celo por la ley llevó a Matatías a quitar la vida a un judío apóstata junto al altar, sobre

[2] Ver el *excursus* de J. J. Collins, *Daniel.A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis1993) 357ss.

el que se disponía a ofrecer el sacrificio, e incluso a matar al enviado del rey. Estas dos acciones ponen a Matatías y a sus hijos fuera de la ley, por lo que se echan al monte e inician una guerra de guerrillas. También huyen otros muchos al desierto, para no ser infieles a la ley y a causa de su penuria, «preocupados por la justicia y la equidad, ... porque los males duramente les oprimían» (1 Mac 2,29-30). Tras una denuncia, los soldados del rey «les atacaron en sábado y murieron ellos, sus mujeres, hijos y ganados: unas mil personas» (1 Mac 2,38). De igual modo, el grupo de los *hassidim* o piadosos, «israelitas valientes y entregados de corazón a la ley» (1 Mac 2,38), se unieron a los campesinos para formar un ejército. Cuando les atacaban en sábado, no se defendían. La consecuencia es que perecían, poniendo al cielo y a la tierra como testigos de su inocencia. Los macabeos, viendo lo que sucedía, tomaron el acuerdo de no atacar en sábado, pero defenderse si eran atacados.

Matatías, ya a punto de morir, pronuncia un discurso de adiós (1 Mac 2,50-68) en la línea de otros discursos de este género[3]. Matatías anima a su familia a mantenerse fiel a la alianza de los padres, como ellos hicieron. Y nombre, entre los héroes del antiguo Israel, a Abraham, José, Pinjás, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías, Azarías y Misael, y Daniel. Como ellos, sus hijos serán recompensados por su fidelidad a la ley. Encarga a Simón, uno de sus hijos, el cuidado de los demás y a Judas le encomienda la jefatura y la dirección de la guerra contra los paganos. Matatías muere el año 166 y es enterrado en Modín, en el sepulcro de sus padres. «Todo Israel hizo gran duelo por él» (1 Mac 2,70).

2. *Canonicidad*

Los dos primeros libros de los Macabeos han sido recibidos del judaísmo por la Iglesia católica entre los libros canónicos del AT cristiano y son clasificados por los autores, desde Sixto de Siena, entre los deuterocanónicos, mientras que la tradición protestante los considera apócrifos, porque no fueron recibidos en la Biblia hebrea. Son citados por Orígenes, Clemente de Alejandría, Hipólito, Tertuliano, san Cipriano, Eusebio de Cesarea e incluso san Jerónimo, aunque este hecho no significa que fueran necesariamente reconocidos como canónicos. Como es sabido,

[3] Así, el de Jacob en Gn 49, Moisés en Dt 33 y Samuel en 1 Sm 12.

para san Jerónimo sólo hay dos categorías de libros bíblicos: los del canon hebreo y los apócrifos. Deja por tanto fuera del canon a Sab, Eclo, Jud, Tob y el *Pastor* de Hermas. De Macabeos dice estas palabras: «De los Macabeos he encontrado un primer libro hebreo; el segundo es griego, como puede probarse por su mismo estilo»[4]. Sin embargo, él no renuncia a servirse de ellos en sus comentarios. En el transcurso de los ss. IV y V, los deuterocanónicos han entrado en los «catálogos» oficiales de Occidente y de Oriente. Los dos libros de los Macabeos figuran en el Decreto Gelasiano (ca. 492-496; EB 26), en el Concilio de Hipona (393; EB 16). El manuscrito Sinaítico (s. IV), a pesar de su mutilación contiene aún el libro primero y el cuarto de los Macabeos; el Alejandrino (s. V) contiene los cuatro libros de los Macabeos y en el Vaticano no se conservan. La autoridad del prólogo galeato de san Jerónimo mantuvo entre los autores, a través de los siglos, cierta sospecha sobre el valor canónico de estos libros. San Gregorio Magno, al proponer a sus oyentes el ejemplo de Eleazar, según 1 Mac 6,46, casi se excusa antes sus lectores de mencionar el testimonio de libros no canónicos; pero lo hace porque se trata de libros escritos para la edificación de la Iglesia[5]. En esta misma línea va la apreciación de san Agustín: «Estos libros, denominados de los Macabeos, no los aprecian los judíos como a la Ley, los Profetas y los Salmos... pero la Iglesia no los ha aceptado inútilmente, si se leen o escuchan con prudencia, sobre todo por la alabanza de los Macabeos, que como verdaderos mártires, soportaron por la ley de Dios ultrajes tan indignos y terribles por parte de sus perseguidores»[6].

El papa Eugenio, en el decreto del Concilio de Florencia (1442), los incluye, siguiendo el decreto del papa Gelasio, en la lista de los libros canónicos (EB 47). Finalmente, el Concilio de Trento en la sesión IV de 8 de abril de 1546 incluye ambos libros

[4] «Macchabaeorum primum librum Hebraicum repperi, secundus graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest», prólogo galeato a los libros de los Reyes en R. Weber (ed.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem* (Stuttgart [3]1983) 364.

[5] *Com. in Iob*, llamado también *Moralia* XIX, 21,34; PL 76, 119.

[6] *Et hanc quidem Scripturam quae appellatur Machabaeorum, non habent Judaei sicut Legem, et Prophetas et Psalmos... sed recepta est ab Ecclesia non inutiliter, si sobrie legatur, vel audiatur, maxime propter illos Machabaeos qui pro Dei lege sicut veri martyres a persecutoribus tam indigna atque horrenda perpessi sunt*; *Réplica a Gaudencio* I, 31, 38; PL 43, 729; *Obras completas de san Agustín* XXXIV, BAC 541 (Madrid 1994) 702-703.

en la lista de aquellos que han de recibirse como canónicos (EB 58), decisión que es ratificada por el Concilio Vaticano I en 1870 (EB 79).

Siguiendo a Lutero, los escritores de la Reforma protestante incluirán 1 y 2 Mac entre los apócrifos, principalmente porque no pertenecen a la Biblia hebrea; quizá también por razones teológicas, en especial, porque la teología se ha apoyado en 2 Mac para afirmar la existencia del purgatorio y el valor de la intercesión de los santos por los difuntos. Por otra parte, es probable que la conservación de estos libros se deba en último término a la consideración de que fueron objeto en los ambientes cristianos, así como al carácter edificante y sagrado que los Padres de la Iglesia les reconocieron y a su canonización por la Iglesia. Los propios autores judíos admiten que su conservación es debido a tal circunstancia, pues de otro modo el texto griego habría desaparecido tan rápidamente como ocurrió con el original hebreo de 1 Mac[7].

Desde el punto de vista histórico, Flavio Josefo tuvo la feliz idea de servirse de 1 Mac, escrito en el estilo y espíritu de las antiguas crónicas de Israel, a fin de incorporar el relato del período macabeo a su historia. De hecho, Josefo sigue 1 Mac –hasta 1 Mac 14,16– como texto básico en sus libros XII y XIII de las *Antigüedades Judías*. En el libro XII, después de haber tratado de las relaciones de los judíos con los primeros lágidas y los primeros seléucidas (1 Mac 1-4 // *Ant* 1-236), pasa a contar más detalladamente los sucesos de la persecución de Antíoco Epífanes y de la sublevación macabea hasta la muerte de Judas (*Ant* 237-434). Además, el libro XIII, 1-229 contiene la historia de Jonatán y de Simón hasta la llegada de Juan Hircano. Este uso testimonia la estima que el historiador tenía por esta obra, que le proporciona para el período de Epífanes a Sidetes el mismo servicio que le habían dado Est y Esd-Neh (o la versión usada por él) para el período persa.

La literatura rabínica se ha mostrado poco acogedora del recuerdo de los macabeos y de sus gestas. El odio de los fariseos hacia los asmoneos, nacido en tiempos de Juan Hircano y llegado a su punto más alto con Alejandro Janeo, puede explicar el descrédito en que cayó esta familia. Después de la ruptura con Roma, la

[7] Cf. E. Bickermann, «Makkabäerbucher», en PW XIV, 780.

política de Judas Macabeo, su alianza con los romanos (1 Mac 8) y el elogio que de ella hacían sus partidarios eran tenidos por traición[8]. En todo caso, el calendario de los días festivos, llamado *Meguillat Taanit*, ha conservado algunos aniversarios de acontecimientos felices de los tiempos macabeos, entre los cuales el más destacable es la *Hanukká*, fiesta de la purificación y dedicación del templo, aunque no menciona nunca el protagonismo de Judas y de sus hermanos[9]. En la Edad Media, la *Meguillat Antiochus* (Rollo de Antíoco) narra de forma legendaria las persecuciones ordenadas por Antíoco Epífanes y el triunfo de los asmoneos. La obra, escrita en arameo, se empleó como lectura pública en la fiesta de la *Hanukká* en las sinagogas orientales[10]. Finalmente, la teología católica ha acudido a 2 Mac como prueba escriturística, para afirmar la resurrección de los muertos, la existencia del purgatorio, la conveniencia de ofrecer sacrificios por los difuntos y la creación del mundo por Dios a partir de la nada[11].

II. EL LIBRO PRIMERO DE LOS MACABEOS

1. *Dimensión literaria de la obra*

a) Lengua, texto y versiones

1 Mac estuvo originalmente escrito en hebreo, como atestiguan Orígenes y san Jerónimo. El único texto que nos queda es la versión griega, que contiene muchos hebraísmos y expresio-

[8] Cf. G. Stemberger, «The Maccabees in Rabbinic Tradition», en F. García Martínez y otros (eds.), *The Scriptures and the Scrolls Studies in Honour of A.S. van der Woude* (Leiden 1992) 193-203.

[9] Cf. Teresa Martínez, «Megillat Taanît. Introducción, traducción y notas», *Sefarad* 52 (1992) 163-171; A. Kasher, «The Historical Background of *Megillath Antiochus*», PAAJR 48 (1981) 207-230.

[10] Cf. L. Díez Merino, «Fuente histórica desconocida para el período macabaico: Megillat Antiochus», *Ciencia Tomista* 106 (1979) 463-501; Id., «Manuscrito hispano inédito de la *Megillat Antiochus* en arameo. Texto y traducción», *Anuario de Filología* 5 (1979) 103-123; también el *Séfer Yosipón* recoge de manera historiada el relato de 2 Mac 7, convertido en la «historia de Ana y sus siete hermanos», cf. D. Flusser (ed.), *Séfer Josipón (Josephus Gorionides)* (Jerusalén 1981). Sobre el Yosipón se puede consultar H. L. Strack / G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*. Biblioteca Midrásica 3 (Valencia 1988) 437.

[11] G. Aranda Pérez, «2 Macabeos», en W. R. Farmer (ed.), *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 679; remitimos a este mismo estudio para el uso de 2 Mac en el leccionario de la Misa y en la Liturgia de las Horas.

nes que ha encontrado tal cual en los libros bíblicos ya traducidos. Su griego es semejante al de los demás libros de la Septuaginta o versión de los Setenta, también traducidos del hebreo. Los documentos griegos son retroversiones, no los originales literalmente transmitidos. La versión latina antigua (*Vetus Latina*) parece haber estado basada en un texto más antiguo, igualmente griego (y quizás mejor), traducción del original hebreo. Diversas razones explican la desaparición del texto hebreo: a) los judíos de Yamnia (90 d.C.) no acogieron en su lista de obras canónicas ningún libro posterior a Dn; b) el elogio desmedido de la dinastía asmonea, que se percibe en este libro, no fue bien visto por los fariseos (los doctores de Yamnia), opositores y víctimas de Juan Hircano y de Alejandro Janeo, sucesores de los macabeos; c) la alianza con Roma (1 Mac 8) no cuadraba con la Roma que posteriormente venció y subyugó a los judíos[12].

El texto griego de 1 Mac ha sido transmitido por los manuscritos de los LXX. No se encuentra, al igual que 2 Mac, en el manuscrito Vaticano, pero sí en el Sinaítico (s. IV), en el Alejandrino (s. V) y en el Véneto (s. VIII). La edición crítica del texto en la *Septuaginta* de Gotinga sigue como texto base el Sinaítico[13].

b) Autor y fecha de composición

Si bien el libro no proporciona ningún dato sobre la personalidad de su autor, se puede deducir del texto que era un judío fervoroso y un gran patriota. Vivió y escribió su libro en Judá, pues muestra un conocimiento minucioso de la geografía y de la topografía de la tierra. Es posible que participase personalmente en los acontecimientos que narra. Debió de tener cierto rango social para poder acceder a las fuentes oficiales y a los archivos. Aparece como un fervoroso partidario de la familia asmonea, destacando todo lo que ésta hace por la salvación y la gloria del pueblo judío (1 Mac 5,63; 14,26; 16,2). Manifiesta su admiración por todos los miembros de la familia de los Macabeos, de Judas a Juan Hircano. Pone de relieve el protagonismo de Judas en la obtención de la libertad religiosa, la habilidad de Jonatán en la expansión del territorio nacional, la sagacidad y diplomacia de Simón para asegurar la independencia política.

[12] Cf. C. Saulnier, «Livres historiques (1 et 2 Maccabées)», en PBSB 5 (París 1990) 399.

[13] W. Kappler, *Maccabaeorum liber* I (Gotinga [3]1990).

La fecha de composición de 1 Mac se puede determinar bastante bien gracias a los datos del propio libro (16,23-24). Acaba éste con la muerte de Simón y con los primeros hechos de su sucesor, Juan Hircano, que reinó del 135 al 106 a.C. Ciertamente escribe bajo el reinado de Juan Hircano, pero no nos da más datos de su reinado, bien porque no los considera favorables a su manera de pensar, como sabemos por otras fuentes, bien porque no vivió para acabar su obra. En fin, la fecha más probable de composición estaría entre el 140 y el 130 a.C.

c) Fuentes

1 Mac presenta los acontecimientos en un orden tan claro como los mejores libros históricos de la antigüedad. Esta claridad expositiva y ordenada demuestra, sin ninguna duda, que el autor fue testigo ocular de los hechos narrados y que siguió personalmente las operaciones militares sobre el terreno. Su obra muestra una perfecta homogeneidad. Y, si bien el autor no ha tenido necesidad de fuentes para contar los acontecimientos de los que era contemporáneo, sin embargo, ha insertado en su obra una serie de documentos oficiales y diplomáticos que hacen de 1 Mac la obra más documentada de la Biblia.

Estos documentos son de dos tipos. En primer lugar están los de origen judío, que se dividen en dos grupos. En el primero se encuentran los dos documentos referidos a asuntos internos judíos: la carta de los judíos de Galaad, pidiendo ayuda a Jonatán y a sus hermanos (1 Mac 5,10-13), y el decreto promulgado por la nación judía, en que se establece el derecho hereditario del sacerdocio (sumo sacerdocio o pontificado) en la familia de los macabeos (1 Mac 14,27-45). En el segundo grupo, que trata de asuntos judíos externos o internacionales, encontramos un documento, la carta de Jonatán a los espartanos (1 Mac 12,6-18). Los documentos de segundo tipo comprenden diez cartas de los estados extranjeros dirigidas a las autoridades judías. Este tipo de documentación se divide, a su vez, en tres grupos: a) cartas de los mandatarios sirios (seléucidas) a los sumos sacerdotes, a saber, las de Demetrio I a Jonatán (1 Mac 10,3-6), Alejandro Balas a Jonatán (1 Mac 10,18-20), Demetrio II a Jonatán (1 Mac 11,30-37); Demetrio II a Simón (1 Mac 13,36-40) y Antíoco VII a Simón (1 Mac 15,1-9); b) cartas de los romanos a los judíos, concretamente una carta del Senado al pueblo judío (1 Mac 8,23-32) y otra carta (circular) de las autoridades romanas «a los reyes y

a los países» en favor de los judíos (1 Mac 15,16-21); c) finalmente, encontramos las cartas intercambiadas entre Esparta y los judíos, concretamente las de Jonatán a los espartanos (1 Mac 12,16-18), del rey de Esparta al sumo sacerdote Onías I (1 Mac 12,20-23) y la carta de los espartanos a Simón (1 Mac 14,20-23).

Estas cartas y documentos citados por el autor de 1 Mac son auténticos en cuanto a los hechos, pues su contenido refleja la situación contemporánea del autor. No contienen nada contrario a la verdad histórica, aunque sí se descubren ciertos errores de detalle y algunas imprecisiones, sobre todo en la denominación de algunas instituciones extranjeras. Pero no debemos olvidar que estos documentos, redactados originalmente en griego, fueron traducidos al hebreo por el autor de 1 Mac y, posteriormente, vueltos de nuevo al griego por el traductor de 1 Mac. Nada tiene de particular que este trasiego de traducciones haya podido oscurecer ciertos términos.

2. *Contenido y propósito*

a) Estructura y composición: historia bíblica

1 Mac es una obra histórica y teológica bien estructurada. El autor, posiblemente influido por la obra histórica del cronista, presenta su libro como una continuación de la historia de 1-2 Cr y Esd-Neh hasta su época. Si los jefes macabeos –Judas, Jonatán y Simón– nos recuerdan a los jueces y reyes de Israel, las plegarias y documentos oficiales de 1 Mac lo aproximan al libro de Esdras. Estamos ante un texto claro de *historia bíblica*: Dios interviene directamente en la historia su pueblo; si no tan claramente como en los libros de Samuel y Reyes, al menos los macabeos atribuyen a la ayuda divina sus victorias, y consideran las desgracias ocurridas a los judíos como castigo por sus pecados (1 Mac 4,55; 12,15).

b) Los jefes macabeos: hazañas de Judas (1 Mac 3,1-9,22)

Las dos primeras campañas guerreras de Judas son introducidas por un poema lleno de alusiones bíblicas (Pinjas, Nm 25,11), que celebra el valor militar de Judas (3,3-9). Estas reminiscencias o alusiones bíblicas continúan en toda la sección. Así, en la primera campaña vence a Apolonio, gobernador de Samaría, le da muerte y se apodera de su espada, que usará hasta su

muerte, lo mismo que hizo David con Goliat (1 Sm 17,51). En la segunda campaña vence a Serón, comandante del ejército sirio, en el desfiladero de Bet-Horón y dispersa sus tropas. La victoria depende no del contingente de tropas, sino del cielo (vv. 17-19; 1 Sm 14,6), porque las tropas de Judas luchan por sus vidas y sus leyes (vv. 20-21). El resultado es que los gentiles llegan a tener a Judas en alta estima, como las naciones tuvieron a David después de haber derrotado a los filisteos (1 Cr 14,17). De este modo, 1 Mac presenta a Judas como el *nuevo David.*

El rey Antíoco, ante las dos derrotas seléucidas «se llenó de ira» (3,27), mandó reunir todas sus fuerzas e, incluso, se dirigió a Persia a recaudar tributos, para poder hacer frente a una nueva campaña, con la cual pensaba quebrantar y deshacer las fuerzas de Israel y lo que quedaba de Jerusalén, hasta borrar del lugar su memoria (3,35). Mientras el rey recauda los tributos en Persia, Lisias encarga a los generales Nicanor y Gorgias que acampen con sus poderosos ejércitos junto a Emaús (3,38-40). El *ejército de Judas se prepara para la guerra santa. Se reúnen* en asamblea en Mispá (3,42-60)[14], preparados para luchar por el pueblo y el santuario, rezando y pidiendo ayuda[15], ayunando, escrutando las páginas del libro de la ley. Asimismo, traen las vestiduras sacerdotales, las primicias y los diezmos y hacen venir a los nazireos, que han cumplido ya el tiempo de su voto (cf. Nm 6,3-5). A continuación, Judas organiza a sus militares conforme a lo establecido en Dt 20,5-9 (3,55-56)[16], se introduce una plegaria patética (3,50b-53) y toda la preparación termina con una homilía-arenga de Judas (3,58-60). La conclusión es que, con la ayuda del Cielo (4,10.24)[17], vencen sucesivamente a los ejércitos de Nicanor y Gorgias en Emaús.

[14] Mispá era el lugar donde Samuel había congregado a los israelitas para combatir y vencer a los filisteos (1 Re 7,5-12).

[15] En 3,45-47 se inserta un canto popular sobre la tristeza provocada en Judea por la desolación de la capital y del templo.

[16] Nótese que los recién casados, los que acababan de plantar una viña o estaban edificando una casa y los que tenían demasiado miedo debían ser enviados a casa; los esenios reproducen esa organización entre militar y litúrgica (1QS II, 21ss; 1QsSa I,29; 1QH III,13-18, etc.); véase también Lc 14,18-20.

[17] La ausencia del nombre de Dios en 1 Mac es sorprendente, si tenemos en cuenta la abundancia de alusiones bíblicas. Aquí Cielo está en lugar de Dios, pues en estos mismos versículos se recuerda el paso del mar Rojo y la alianza con los padres. En 4,24 cantan y bendicen al Cielo, «porque es bueno, porque es eterno su amor».

Al año siguiente vence al propio Lisias en Bet Sur (4,26-35). La intencionada disparidad de los contingentes militares es clara. Judas suplica y recuerda al «Salvador de Israel» (4,30) las hazañas salvadoras de David y Jonatán (3,30-33). Las tropas de Lisias son derrotadas. Lisias regresa a Antioquía. Desde el punto de vista histórico, puede ser que esta campaña de Lisias no sea sino un doblete de la posterior campaña de Lisias en Idumea y Bet Sur (6,28-63)[18]. Es de notar que no hay fechas, que todo se desenvuelve en un ambiente de idealismo religioso y que apenas se describe la guerra. Todo concluye en la subida de Judas y sus hermanos a purificar el Lugar Santo y a celebrar su dedicación (4,36). Era el 25 del mes Kisleu (diciembre) del año 164 a.C. Se hizo la dedicación del templo con una ceremonia que duró ocho días (4,42-51); se purificó el lugar del antiguo y se construyó uno nuevo entre sacrificios y música. La fiesta está modelada sobre la de los Tabernáculos (Lv 23,33-43) del 15 de Tisrí, equivalente a octubre. El autor de 1 Mac tenía también *in mente* la dedicación por Salomón del altar en el séptimo mes (2 Cr 7,1-10) y la construcción del altar del templo postexílico por Josué y Zorobabel (Esd 3,1-6). Finalmente, Judas, sus hermanos y la asamblea determinaron que la fiesta de la *Dedicación*[19] había que celebrarla cada año durante ocho días[20].

c) Hechos de los sucesores de Judas: Jonatán, Simón y Juan Hircano (1 Mac 9,23-16,24)

Se ha señalado a menudo que estos capítulos tienen que ver más con la política que con la religión[21]. En efecto, hay escasas

[18] Cf. J. González Echegaray, «La doble expedición de Lisias a Judea. Comentando a 1 Mac 4,26-35; y 6,28-63», en G. Aranda / C. Basevi / J. Chapa (eds.), *Biblia, exégesis y cultura.* Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro (Pamplona 1994) 147-174.

[19] 1 Mac 4,59 dice «día de la dedicación (*enkainismou*) del altar»; la *Megillat Taanit* la llama *hanukká, es decir, dedicación*; 2 Mac 10,5 habla de purificación (*katharismon*) del santuario; en la primera carta, del año 124 a.C. (2 Mac 1,1-9), se dice que es la «fiesta de las Tiendas» del mes Kisleu; para la segunda carta, del año 164 a.C. (2 Mac 2,16), es la celebración de la «purificación del templo y la fiesta del fuego»; por último, Josefo (*Ant* XII, 325) conoce esta fiesta como de las «luces» (*fota*).

[20] Sobre el tema, puede verse B. Bar-Kochva, *Judas Maccabeus: The Jewish Struggle against the Seleucids* (Cambridge 1989); J. Bartlett, *1 Maccabees*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha (Sheffield 1998) 70-74.

[21] J. Barlett, *1 Maccabees, op. cit.* 87.

referencias al templo, a la ley o a la práctica de la religión judía. Es verdad que Jonatán es nombrado sumo sacerdote (10,20; cf. 11,27.57) y, después, Simón lleva este título; pero el autor no menciona la dudosa legitimidad de dicho título, sino que se limita estrictamente a la actividad política y diplomática. En esta sección del libro hay pocas plegarias (cf. 11,71; 12,11) y solamente una pieza poética (14,3-15). Por otra parte, se citan numerosos documentos (cf. II, 1c), además de mencionarse los anales de Juan Hircano en 16,24.

El autor ha diseñado su obra para subrayar la contribución de la familia macabea al desarrollo del posterior reino asmoneo. En estos capítulos Jonatán y Simón están unidos en la tarea de rechazar a los enemigos de Israel y de conseguir su libertad. Jonatán (160-143), después de una guerra de guerrillas durante tres años en el desierto de Técoa (9,23-31), se establece en Mikmás y se dispone, entre los años 157-153, a «juzgar» al pueblo y a hacer desaparecer a los ímpíos de Israel (9,73). Aprovechando las disputas dinásticas entre Demetrio y Alejandro Balas, apoya a este último y el año 152 se hace nombrar por él «sumo sacerdote de su nación... y amigo del rey» (10,20). Ese mismo año, con los «ornamentos sagrados», celebra la fiesta de los Tabernáculos o Tiendas (10,21). El nombramiento de Jonatán, aaronita, era ilegítimo para los sacerdotes sadoquitas e hizo nacer el cisma esenio entre el «maestro de justicia» y el «sacerdote impío» de los textos de Qumrán, es decir, entre el fundador de esta secta y Jonatán (1QpHab XII, 6-10; véase más adelante 4c). El autor de 1 Mac guarda silencio sobre dicha ilegitimidad.

Jonatán, víctima de sus propias intrigas, acaba en manos de sus adversarios y es ejecutado por Trifón, general de Alejandro Balas (13,14-24). Simón (143-134) sepulta a su hermano en Modín y le sucede. Simón da a Judea una gran autonomía, y obtiene de Demetrio II la confirmación de los títulos de «sumo sacerdote y amigo del rey» (13,36). Goza del reconocimiento de los suyos, como dice 13,42: «y el pueblo comenzó a escribir en las actas y contratos: En el año primero (143/142) de Simón, sumo sacerdote, general y caudillo de los judíos». Y a los judíos les pareció bien el nombramiento «hasta que apareciera un profeta digno de fe» (14,41)[22]. Simón extendió las fronteras del reino

[22] Cf. M. Philonenko, «Jusqu'à ce que se lève un prophète digne de confiance (1 Mac 14,41)», en I. Gruenwald / Sh. Shaked / G. G. Stroumsa (eds.),

(13,43-48), tomó la ciudadela de Jerusalén, el Acra, la purificó y fortificó el monte del templo (13,49-52), poniendo fin a la dominación que había comenzado el año 167 (1,33-35). El autor idealiza la situación de paz que trae Simón. De hecho, su elogio (14,4-15), lleno de alusiones bíblicas (Zac 8,4.12; Ez 34,27; Miq 4,4-5; Is 65,19-23; Lv 26,4), evoca el reinado de Salomón. En realidad, su poder duró poco, pues fue asesinado por su yerno Tolomeo de manera trágica en el transcurso de un banquete con todos sus hijos, excepto Juan (16,11-17). Precisamente con este hijo suyo, Juan Hircano (134-104), que sucede a su padre y se venga inmediatamente de quienes lo asesinaron, comienza la dinastía asmonea. 1 Mac acaba con este relato de sucesión y nos remite a los «anales del pontificado» (16,24), si queremos saber más sobre las actividades, guerras y proezas de Juan Hircano[23].

3. *Dimensión teológica*

a) Teocracia y sacerdocio

Después del destierro, el sumo sacerdocio fue ejercido por los descendientes de Sadoc. Pero, tras el asesinato de Onías III (196-171) y la deposición de Jasón, Menelao y Alcimo, aunque descendientes de Aarón, ya no son sadoquitas. Alcimo murió el 159 a.C. A partir de esta fecha estuvo vacante el cargo de sumo sacerdote hasta el 152. 1 Mac guarda silencio sobre este período, mientras que Josefo habla expresamente de este «intersacerdocio» vacante (*Ant* XX, 237). Precisamente ese mismo año 152 Jonatán (160-143), hermano de Judas, obtuvo de Alejandro Balas el título de sumo sacerdote, con lo que la suma jefatura política y la máxima dignidad religiosa coinciden por primera vez en Judá en una persona, iniciándose un largo período de gobierno teocrático en sentido estricto. Recordemos de paso que Judas nunca tuvo ese título, pues hasta su muerte (160) los sumos sacerdotes se habían sucedido normalmente unos a otros.

Una cierta teocracia caracteriza al pueblo judío durante el período del segundo templo. No sabemos con seguridad si en este período el país fue gobernado por sacerdotes, sobre todo por su-

Messiah and Christos. Presented to David Flusser (Tubinga 1992) 95-98; A. Sisti, «L'attesa del profeta fedele al tempo dei Maccabei», SBFLA 44 (1994) 47-82.

[23] Para todo esto, puede verse Ph. Abadie, *Lecture des Livres des Maccabées. Études historique et littéraire sur la crise maccabéene* (Lyon 1996) 58-64.

mos sacerdotes, aunque ciertamente debieron de tener siempre una gran influencia. Esta teocracia imperfecta comenzó durante el período persa, cuando la administración era una «diarquía», es decir, la unión de los poderes de un gobernador, designado por los persas (que a menudo, si no siempre, era judío) y del sumo sacerdote. Sin embargo no tenemos la seguridad de que coincidiesen en una persona. Bajo la hegemonía griega, ciertamente, el oficial judío responsable de su nación frente a los gobiernos tolemaico y seléucida era el propio sumo sacerdote. Pero nunca tuvo plena autonomía política, como fue el caso de Juan Hircano.

Por lo demás, como es bien sabido, la religión judía israelita y su modalidad en el judaísmo postexílico estaba centrada en la vida cultual, que se desarrollaba sobre todo en el templo, especialmente con las celebraciones sacrificiales, y en la observancia de la ley, que regía todas las esferas de la vida judía. Tanto persas, como tolomeos, seléucidas y romanos respetaron oficialmente el derecho del pueblo judío a practicar su religión. Sólo bajo el seléucida Antíoco IV es prohibido, el año 168, el sacrificio diario en el templo, así como toda práctica de la religión judía (circuncisión, sábado...). En realidad, durante tres años el judaísmo estuvo oficialmente proscrito. Podemos preguntarnos cuál fue el motivo y si se trataba sencillamente de una especie de ataque de locura del rey o una imposición exigida por la imposición de un estilo de vida helenista uniforme. Las cosas no son fáciles de precisar. Parece que las innovaciones de Jasón fueron más políticas y culturales que religiosas, a pesar de lo que dicen 1 y 2 Mac. Lo mismo puede decirse de la actuación de Menelao; de hecho, al vender los vasos de plata del templo, obedeció más a motivos económicos que religiosos. Y en muchos aspectos la reforma helenística fue algo natural y esperado. Sin embargo, no podríamos entender la rebelión macabea si no se hubiera visto en esas innovaciones culturales una amenaza real para el espíritu religioso judío.

Sea como fuere, el resultado del triunfo de la sublevación macabea fue el de llevar a la nación judía a ser nación independiente por primera vez desde la caída de Jerusalén (587 a.C.). Y, a partir de ese momento, algo nuevo ocurrió, una forma plena de teocracia. Cuando los sucesores de los macabeos, es decir, la dinastía asmonea, adoptaron el título de rey, por primera vez un judío fue a la vez sumo sacerdote y rey, con todo lo que esto implica[24].

[24] El concepto y la extensión de teocracia judía es bastante discutido; véase L. L. Grabbe, «The Jewish Theocracy from Cyrus to Titus: A programmatic

b) Fidelidad a la ley

1 Mac atribuye a Matatías y a sus seguidores el restaurar la observancia de la ley en Judea. Los enemigos no son nombrados, sino designados por su actitud negativa con respecto a la ley (son los *ánomoi*, los sin ley) y por sus pecados (*hamartoloi*, pecadores). Únicamente los judíos son designados con referencia a la ley, mientras que los gentiles son genéricamente llamados «pecadores»[25]. Desde el punto de vista de nuestro autor, la persecución de Antíoco Epífanes fue originada por la actitud de «los sin ley», los que rechazan la alianza (1 Mac 1,52). Por lo demás, es sabido que, al regresar del destierro, la fidelidad a la ley se concreta en la vida cotidiana mediante el respeto a las leyes dietéticas o prohibiciones alimenticias, el descanso sabático y la circuncisión. Se trata de las exigencias que afectan a cada individuo en su comportamiento diario y que distinguen al pueblo judío de las «naciones».

c) La guerra santa

La guerra santa o «sacra», como prefiere llamarla algún autor, domina en los libros de los Macabeos, pero sobre todo en 1 Mac, donde se nos cuenta que pueblos enteros son masacrados (1 Mac 5,28; 5,35.51; también en 2 Mac 12,13-16). Estos relatos imitan a aquellos que se encuentran en el libro de los Jueces. En ellos los israelitas son como instrumento de la justicia de Dios. Pero, por otro lado, aparecen historias de increíble coraje bajo tortura, como las de Eleazar y la madre de siete hijos, que prefieren morir a transgredir la ley de Moisés (2 Mac 6,18-7,42); la de otro Eleazar que sacrifica su vida bajo un elefante por sus compañeros y por su propia nación (1 Mac 6,43-46); o la historia de Razías (2 Mac 14,37-46), un hombre dispuesto a morir antes de ser capturado, mentalidad que fue muy admirada en el mundo antiguo.

Ambas actitudes plantean problemas teológicos no siempre de fácil solución. Sobre la segunda se hablará más adelante, al tratar de 2 Mac. La primera nos lleva a la cuestión de la licitud de la guerra por motivos religiosos. En nuestro caso el problema requiere una respuesta matizada. En primer lugar, la mayoría de

Essay», JSOT 37 (1987) 117-124; Id., *Judaism from Cyrus to Hadrian* II (Minneapolis 1992) 607-613.

[25] Cf. B. Renaud, «*La loi et les lois dans les livres des Maccabées*», RB 68 (1961) 45-49.

las guerras y de los relatos de aniquilación son probablemente amplificación literaria –en la línea del Dt– de escaramuzas o luchas reales, orientadas a garantizar la seguridad contra enemigos presentes o potenciales. En segundo lugar, hay que recordar que el pueblo judío actúa en estos casos en defensa de su propia identidad, de las «tradiciones patrias y de la ley» –es la expresión que se repite con frecuencia en este libro–. Desde el punto de vista del autor, esto justifica eliminar a quienes ponen en peligro esa identidad religiosa. Y en parte ésa es la tesis que se desprende del relato de la sublevación de Matatías. Finalmente, hay que recordar que estamos en el AT y que esas actitudes no han sido sancionadas por Jesús. Bien es verdad que este libro tendrá mucho éxito entre los cristianos, precisamente por ser modelo de la batalla a favor de la religión. Este hecho, innegable, pone de relieve la ambigüedad que existe en una actitud que mezcla religión, nacionalismo y guerra o violencia[26].

4. *Historia de la investigación*

a) La helenización

La helenización consiste en el proceso de adopción y adaptación de la cultura helenística a nivel local. El término «helenización» es paralelo al de «romanización». No es únicamente el impacto de la cultura griega sobre el mundo no-griego, sino más bien la interrelación de un amplio espectro de fuerzas culturales sobre el mundo civilizado de entonces. ¿Son excluyentes la helenización de Judá y la práctica del judaísmo en el mismo territorio? Para 1 Mac la cuestión es «política» (1,21): la «arrogancia de los gentiles» choca con el judaísmo como poder político. Antíoco hizo una represión política. Para 2 Mac la helenización y el judaísmo son incompatibles: Jasón, sumo sacerdote, introduce el «modelo de vida griego». El énfasis se pone en los «apóstatas judíos». Ésta es la tesis de Bickerman[27], que, apoyándose en textos bíblicos (Dn 11,30; 1 Mac 1,11; 2 Mac 13,3-8) y en Josefo (*Ant* XII, 385), concluye que los «helenistas» como Menelao y los Tobiadas intentaron crear un yahvismo ilustrado, en el que las regulaciones degeneradas y anacronísticas (como la circuncisión, los tabúes alimenticios, las normas de pureza ritual) fueran desterradas y apareciera más claro su antiguo origen. Las barreras que habían separado a los judíos de los pueblos vecinos debían quitarse.

[26] Véase, entre otros, S. Niditch, *War in the Hebrew Bible. A Study of the Ethics of Violence* (Nueva York 1993).
[27] E. Bickerman, *The God of the Maccabees* (Leiden 1979) 24-31.

Según Tcherikover[28], los helenistas eran la clase alta, mientras que el pueblo llano era fundamentalmente antihelenista. Su tesis consiste en que la resistencia al helenismo en Jerusalén fue llevada a cabo por los *hasidim*. Éstos expulsan a Jasón de la ciudad e intentan restaurar el estatuto que había estado vigente bajo Onías III. La revuelta obligó a Antíoco a tomar Jerusalén y a saquearla a su vuelta de Egipto. La desacralización del templo provocó más resistencia judía. Antíoco se dio cuenta de que la religión (es decir, la ley) era la causa de la revuelta y había que extirparla; así que publicó decretos que prohibían la práctica religiosa judía en Judá. Por lo tanto, concluye Tcherikover, «la revuelta no fue la respuesta a la persecución; más bien, la persecución fue la respuesta a la revuelta».

Por último, para Bringmann[29] la «reforma helenística» de Jasón fue permitida por Antíoco, porque le proporcionaba dinero y le parecía un medio para resolver los conflictos intrajudíos entre Onías III y Simón el Tobiada. La reforma de Jasón, según él, no afectó en modo alguno al culto tradicional judío. Al contrario, Jasón y la clase sacerdotal tenían gran interés en mantener la pureza y santidad del templo, porque él era la principal fuente de ingresos para los sacerdotes. De igual modo, Menelao trató de mantenerse en el poder a toda costa. Antíoco aceptó las medidas de Menelao por propio interés.

Ninguna teoría ha sido capaz de crear consenso entre los estudiosos. Parece que hay que dar la razón a Bringmann, en cuanto que la actitud de Antíoco tuvo que ver más con la política que con los asuntos religiosos. También están acertados Bickerman y Tcherikover en el papel concedido a los apóstatas judíos en todo el asunto de la helenización. Por último, si tenemos en cuenta las divergencias entre 1 Mac, para el que el factor político es el fundamental, y 2 Mac, quien da más importancia al motivo religioso, se podría concluir que la mejor tesis es la que englobe ambos factores[30].

b) Causas de la sublevación

Sobre la intervención de Antíoco IV Epífanes, que provocó la resistencia victoriosa de los macabeos, no tenemos más testimonios que 1-2 Mac y Flavio Josefo. Las fuentes bíblicas favorecen al partido ven-

[28] V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1959) 186-203.

[29] K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa* (Gotinga 1983) 120-140.

[30] Puede verse también, sobre este asunto, E. Will / C. Orrieux, *Ioudaïsmos-hellènismos* (Nancy 1986); N. Hyldahl, «The Maccabean Rebellion and the Question of "Hellenization"», en P. Bilde y otros (eds.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* (Aarhus 1996) 188-203.

cedor de los macabeos y hacen de la rebelión (o sublevación) una consecuencia de la persecución. Tesis contraria, como hemos visto, sostiene Tcherikover. A nuestro parecer, tal vez los hechos pudieran haberse desarrollado de manera un poco diferente. El enfrentamiento de los partidos político-religiosos filohelenista y antihelenista habría provocado la intervención político-religiosa de Antíoco, desencadenando la sublevación de los macabeos. Esta sublevación o resistencia macabea toma un carácter universal y es presentada en 1-2 Mac como una actualización de las guerras del antiguo Israel (cf. 1 Mac 10,72 // 1 Sm 4,1-11; 1 Mac 14,4-15 // 1 Re 5,1-6)[31].

c) Cuestiones abiertas: Mac en el contexto de Qumrán

El texto hebreo de 1 Mac no se ha encontrado, como cabía suponer, entre los manuscritos de Qumrán. Sin embargo, los textos del Mar Muerto nos dan algunas referencias sobre los jefes macabeos y los sumos sacerdotes, en especial sobre el período del «intersacerdocio» (159-153 a.C.). 2 Mac termina en el año 160 a.C. y 1 Mac, favorable a la dinastía asmonea, no menciona a ningún sacerdote anterior al macabeo Jonatán, que ocupó el cargo el 152 a.C. Sólo aparece en 1 Mac el sumo sacerdote Alcimo.

Según Josefo (*Ant* XII, 237), el cargo de sumo sacerdote estuvo vacante durante esos siete años. En realidad, ¿existió este período vacante de sumos sacerdotes? Para la mayoría de los estudiosos no es posible. Según Stegemann[32], el sacerdote de este período era el personaje al que los manuscritos de Qumrán designan como «Maestro de Justicia». Para Murphy-O'Connor[33] el Maestro de Justicia sólo habría sido sumo sacerdote *de facto*. Jonatán le habría privado de ejercer sus funciones, lo que le habría llevado a unirse al movimiento esenio y a fundar el grupo qumránico.

El propio Stegemann[34] ha confirmado y ampliado su tesis, al publicarse la «carta haláquica» (4QMMT), que el Maestro de Justicia envió a Jonatán para que renunciara al cargo de sumo sacerdote, porque tampoco David ni sus sucesores lo reivindicaron nunca para ellos, sino

[31] Sobre el asunto, véase E. S. Gruen, «Hellenism and Persecution: Antiochus and the Jews», en P. Green (ed.), *Hellenistic History and Culture* (Berkeley 1993) 238-274; G. L. Prato, «La persecuzione religiosa nell'ermeneutica maccabaica: l'Ellenismo come paganesimo», *Ricerche storico-bibliche* 1 (1989) 99-122; D. Volgger, «1 Makk 1: Der Konflikt zwischen Hellenen und Juden. Die Makkabäische Reichspropaganda», *Antonianum* 73 (1998) 459-481.

[32] H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde* (Bonn 1971) 102,210-220; 328-329, especialmente las notas.

[33] J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and their History», RB 81 (1974) 215-244.

[34] *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Madrid 1996) 169.

que se limitaron a su función de rey. Sin embargo, Jonatán rechazó esta exigencia y reaccionó con el intento fallido de asesinar a su molesto rival (cf. 4QpPs^a 1-10, IV, 7-9; 1QpHab XI,2-8)[35].

5. *Orientaciones para el trabajo personal*

Sugerimos, en un primer momento, un ejercicio sobre las referencias bíblicas en elegías y discursos de adiós. Puede estudiarse la elegía de 1 Mac 1,36-40 y señalar las referencias bíblicas que allí aparecen. Comparar también el discurso de adiós de Matatías (1 Mac 2,49-70) con los de Jacob (Gn 49), Moisés (Dt 32) y David (1 Re 2,2-9; 1 Cr 22,6-16). Leer el panegírico de Judas Macabeo en 1 Mac 3,3-9 y señalar las referencias bíblicas. Indicar las alusiones bíblicas del elogio de Simón (1 Mac 14,4-15)[36].

[35] Sobre este asunto hay mucha bibliografía. He aquí una selección de títulos por orden cronológico: J. Mejía, «Posibles contactos entre los manuscritos de Qumrán y los libros de los Macabeos», RQ 1 (1958) 51-72; H. Burgmann, «Das umstrittene Intersacerdotium in Jerusalem 159-152 v. Chr.», JSJ 11 (1980) 135-176; F. García Martínez / A. S. van der Woude, «A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History», RQ 15 (1990) 521-541; M. Wise, «The Teacher of Righteousness and the High Priest of the Intersacerdotium: Two Approaches», RQ 14 (1990) 587-613; J. Annandale-Potgieter, «The High Priests in 1 Maccabees and in the Writings of Josephus», en C. E. Cox (ed.), VII *Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studie, Leuven 1989* (Atlanta 1991) 393-429; H. Stegemann, «The Qumran Essenes-Local Members of the Main Jewish Union in the Late Second Temple Times», en J. Trebolle Barrera / L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid, 18-21 March 1991* (Leiden 1992) 83-166; H. Eshel, «4QMMT and the History of the Hasmonean Period», en J. Kampen / M. J. Bernstein (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta 1996) 53-65; A. S. van der Woude, «Once Again: The Wicked Priests in the Habakkuk Pesher from Cave 1 of Qumran», RQ 17 (1996) 375-384; E. Puech, «Jonathan, le prêtre impie et les débuts de la Communauté de Qumrân, 4Qjonathan (4Q523) et 4QPsAp (4Q448)», RQ 17 (1996) 241-270; C. Marone, «Un inno di Qumran dedicato a "Re Gionata" (4Q448)», *Henoch* 19 (1997) 131-141; A. Lemaire, «Le Roi Jonathan à Qoumrân (4Q448 B-C)», en E.-M. Laperrousaz (ed.), *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire* (París 1997) 57-70; P. A. Rainbow, «The Last Oniad and the Teacher of Righteousness», JJS 48 (1997) 30-52.

[36] Aunque el trabajo se puede hacer en directo, puede ayudar la siguiente bibliografía: A. Enermalm-Ogawa, *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées* (Upsala 1987) 15-27; Ph. Abadie, *Lecture des livres des Maccabées. Études historique et littéraire sur la crise maccabéenne* (Lyon 1996) 92-112; en castellano, puede ayudar la buena monografía de E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía* (Barcelona 1976).

Un segundo ejercicio puede consistir en comparar la distinta noción de ley que se encuentra en el cronista, 2 Mac y 4 Mac; una traducción castellana de este último se encontrará en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid 1982) 121-166 (M. López Salvá)[37].

Proponemos, finalmente, un ejercicio de comparación entre 1 Mac y el libro XII de las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo, cuya traducción castellana puede encontrarse en la obra ya citada de J. Vara Donado, *Antigüedades Judías de Josefo* (Madrid 1997) II, 649-717. Conviene recordar que Josefo sigue el texto griego de 1 Mac y lo parafrasea, aunque se separa de él en numerosas ocasiones; habrá que analizar con qué criterio lo hace[38].

6. *Bibliografía comentada*

a) Estudios introductorios

Agrupamos en esta bibliografía estudios válidos para 1 y 2 Mac. Entre los estudios introductorios, recordamos en castellano la traducción y adaptación por G. Vermes de la obra clásica de E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.* I. Fuentes y marco histórico (Madrid, 1985). Es una obra básica; un resumen de sus muchas investigaciones sobre esta literatura, en la obra de Ch. Saulnier, *La crisis macabea*, CB 42 (Estella 1983); sin olvidar la presentación que encontramos en IEB 1, VII y VIII.

En otras lenguas, pueden verse J. R. Bartlett, *1 Maccabees*. Guides to apocrypha and Pseudepigrapha (Sheffield 1998); Ch. Saulnier, «Livres historiques (1 et 2 Maccabées)», en J. Auneau (ed.) PBSB 5, *Les Psaumes et les autres Écrits* (París 1990) 389-434. El estado de la cuestión sobre 1 Mac y 2 Mac con una bibliografía exhaustiva hasta la fecha de edición, en E. Schürer / G. Vermes, *History of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135)*, III.1 (Edimburgo 1986) 180-185, 531-537. Muy bien informado, con predominio de lo histórico, L. L.

[37] Bibliografía complementaria: J. R. Shaver, *Torah and the Chronicler's History Work* (Atlanta 1989); P. D. Redditt, «The Concept of *nomos* in Fourth Maccabees», CBQ 45 (1983) 249-270; B. Renaud, «*La loi et les lois dans les livres des Maccabées*», RB 68 (1961) 45-49.

[38] Dos artículos abren camino en la siempre difícil interpretación de los hechos históricos, desde la perspectiva del autor de 1 Mac y desde la del historiador judío Josefo: I. M. Gafni, «Josephus and I Maccabees», en L. H. Feldman / G. Hata (eds.), *Josephus, the Bible and History* (Detroit 1989) 116-131; y el del propio Feldman, «Josephus' Portrayal of the Hasmoneans compared with 1 Maccabees», en F. Parente / J. Sievers (eds.), *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith* (Leiden 1994) 41-68.

Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian 1. The Persian and Greek Periods* (Minneapolis 1992) 147-311. Buena síntesis la de J. D. Harrington, *The Maccabean Revolt. Anatomy of a Biblical Revolution* (Wilmington 1988). Finalmente, Ph. Abadie, *Lecture des Livres des Maccabées. Études historique et littéraire sur la crise maccabéene* (Lyon 1996); esta obra, a pesar del título, trata casi exclusivamente de 1 Mac; se sitúa en la línea de Saulnier, Abel y Renaud.

b) Comentarios

Seleccionamos solamente algunos, teniendo en cuenta los dos libros de los Macabeos. Primero el de F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées* (París 1949); a pesar del año de edición, el comentario del antiguo profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén sigue siendo fundamental; presenta texto griego, traducción francesa y amplio comentario filológico, histórico y teológico, además de una amplia introducción y varios excursus sobre los temas centrales. J. A. Goldstein, *I Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 41 (Nueva York 1976); comentario muy documentado con opiniones muy personales; los aspectos históricos y filológicos son valiosos. Finalmente, R. Doran, «1 and 2 Maccabees», en *The New Interpreter's Bible*, IV 1-299. (Nashville 1996); sin ser de la altura de los anteriores, es útil desde el punto de vista pastoral por las reflexiones con que cierra cada sección; contiene bastantes referencias de la literatura greco-latina.

No tenemos grandes comentarios en lengua castellana, pero siempre se encuentran aspectos útiles para una primera lectura en la traducción de N. J. McEleney, «1-2 Macabeos», en *Comentario Bíblico San Jerónimo* II (Madrid 1968) 325-389. Además, conviene consultar, en las dos colecciones clásicas de comentarios de la BAC, L. Arnaldich, en *Biblia Comentada* II (Madrid 1969) 979-1159; F. Marín, en *La Sagrada Escritura* III (Madrid 1969) 253-424, sin olvidar el breve y sencillo comentario de divulgación de E. Martín Nieto, *Libros de los Macabeos.* Texto y comentarios. La Casa de la Biblia (Madrid 1992). Completamos esta información con los más recientes, de H. Jiménez, «1 Macabeos», y G. Aranda Pérez, «2 Macabeos», ambos en W. R. Farmer (ed.), *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999) 662-686.

c) Monografías especializadas

Es fundamental, aunque su tesis central no es compartida por todos, E. Bickerman, *The God of the Maccabees* (Leiden 1979); completan este libro su colección de estudios sobre el período macabeo, *Studies in Jewish and Christian History. Part Two* (Leiden 1980). Muy documentado y discutible, V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Filadelfia 1959). Interesa también K. Bringmann, *Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judäa* (Gotinga 1983), que tiene en cuenta las

tesis de Bickerman y Tcherikover y encuadra la revuelta macabea en la situación política y religiosa de su tiempo; según él, los móviles de Antíoco fueron políticos, dinero y poder. Un clásico sobre el tema, M. Hengel, *Judaism and Hellenism* (Minneapolis 1974); para el autor judaísmo y helenismo son dos realidades inseparables en la época macabea.

Son interesantes también los siguientes estudios: Nils Martola, *Capture and Liberation: A Study in the Composition of the First Book of Maccabees* (Abo 1984); estudia el libro centrándose en la estructura; difícil de leer; los aspectos teológicos están prácticamente ausentes. D. S. Williams, *The Structure of 1 Maccabees* (Washington 1999). J. Kampen, *The Hasideans and the Origin of Pharisaism. A Study in 1 and 2 Maccabees* (Atlanta 1988); Agneta Enermalm-Ogawa, *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées* (Upsala 1987), valioso para el tema que trata y útil para trabajo de seminario. J. Sievers, *The Hasmoneans and Their Supporters. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus* I (Atlanta 1990); visión histórica muy completa. D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics, 219 to 161 B.C.E.* (Leiden 1997); abarca un período más amplio que el anterior y ayuda a entender el período macabeo. L. I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?* (Washington 1998), propiamente sólo interesa la primera parte, pues se extiende hasta la época rabínica. E. S. Gruen, *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley 1998). Es de útil lectura M. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia* (Brescia 1969), en especial los cc. 3 y 4: «Il Testamento di Mattatia e i suoi esempi etici (1 Macc. 2,49-68)», 75-101; «Elogia l'autore di 1 Macc. 6,43-46 il gesto di Eleazaro?», 103-122.

III. EL LIBRO SEGUNDO DE LOS MACABEOS

1. Dimensión literaria de la obra

a) Lengua, texto y versiones

El libro segundo de los Macabeos no es continuación del primero. Es una obra independiente, completa por sí misma, y que narra un período más restringido de los mismos acontecimientos. Según el testimonio de san Jerónimo, este libro fue escrito en griego: «el segundo (libro de los Macabeos) es griego, como puede probarse por su mismo estilo» (ver I, 2). Si exceptuamos las cartas que sirven de introducción al libro, los hebraísmos son muy raros, más raros incluso que en los autores que han escrito en griego durante los últimos siglos antes de Cristo. Además, emplea un buen griego, parecido al de autores contemporáneos como Polibio. Sin exagerar el valor literario del

libro, debe reconocerse que su autor se acerca mucho al fin que pretendía, cuando intenta disponer el relato de manera que agrade a sus lectores (2 Mac 15,40).

b) Autor y fecha de composición

Si su habilidad en el manejo de la lengua griega y el carácter florido y prolijo de su estilo nos muestran que el autor era un judío alejandrino o, al menos, formado en las escuelas de retores, su corazón fariseo se transparenta claramente en su celo por la ley y por el culto del templo, en su piedad profunda y en su creencia firme en la resurrección. El libro se presenta como compendio de la obra de un tal Jasón de Cirene (2,19-32), a quien no conocemos. La narración de Jasón abarca desde el 180 al 160. Es probable que éste escribiera su obra poco después de esta fecha, pues el «abreviador», que redujo a uno los cinco volúmenes de Jasón, debió de completar su trabajo hacia el 124 (1,9).

c) Género literario

2 Mac es, desde el punto de vista de lengua y estilo, un libro helenístico, pero también es un libro judío, por su contenido teológico. Es muy difícil encontrar en él referencias bíblicas. La única alusión explícita es Dt 32,36, en 7,6, donde se dice que Dios vela por su pueblo y, a pesar de las dificultades, se apiadará de su pueblo. Parece como si la historia de 2 Mac estuviese modelada sobre esta idea. Con todo, es obvio el uso de la Biblia en las cartas preliminares (1,1-2,18). Pero estas cartas añadidas a 2 Mac no son representativas del libro. Aunque son compatibles con el epítome, tienen diferente forma y autor. En su conjunto, y atendidos todos los factores, 2 Mac pertenece a la literatura histórica edificante, presentado de manera retórica o patética con el fin de agradar, cosa que probablemente logró entre sus contemporáneos, aunque ello sea más difícil para el lector actual, que tiene otro concepto de Dios y de su intervención en la historia[39]. La obra de Jasón de Cirene, probablemente, y de hecho el resumen del «abreviador» (2 Mac) pertenecen al género histórico-patético[40], representado por la producción historiográfica de Teopompo de Quíos

[39] Cf. A. Lefèvre, «Maccabées (Livres 1 et 2)», en DBS V (París 1953) 597-612, espec. 605-607; sobre el género literario, L. Alonso Schökel, *Los libros sagrados 7. Macabeos* (Madrid 1976) 135-138.

[40] El término es de E. Bickermann.

y Clitarco de Alejandría, ambos del s. IV a.C., y de Filarco de Naucratis (s. III a.C.), cuyas obras pretendían causar en el ánimo de los lectores los mismos efectos que la oratoria[41]. Al estilo de esta escuela de historiadores griegos de Asia Menor durante el período helenístico se le llamó «asianismo». En sus obras eran muy marcados los efectos emocionales, el ritmo de la frase, la exageración de las cifras, etc. Fueron criticados por Polibio[42], quien llama a Filarco «sensacionalista» por sus relatos milagrosos, sus cuentos sobre animales fabulosos, etc., y por Dionisio de Halicarnaso, que reivindica el aticismo frente al asianismo.

2 Mac (2,19-32 y 15,38-39) es a la vez un tratado de historia y un discurso oratorio. Pues el autor del resumen no sólo nos da la historia, sino que también quiere que los lectores saquen una lección: la santidad del templo[43]. Para ello se sirve de la exageración sistemática de la crueldad e impiedad de los enemigos, del realismo en la descripción de los suplicios de los mártires, del tremendismo de los castigos que caen sobre los impíos y de la teatralidad de las manifestaciones celestes. Este tipo de historia requiere una técnica dramática especial: la alabanza de los personajes buenos o protagonistas (Onías, Eleazar, los mártires, Judas y los suyos) y el vilipendio de los malvados o antagonistas, ya sean judíos «infieles» (Simón, los sumos sacerdotes intrigantes, Jasón, Menelao y Alcimo), ya sean paganos (Heliodoro, Antíoco Epífanes, Nicanor). Cada personaje debe proclamar a su manera la santidad del templo y la gloria del Dios que lo habita[44]. Al principio, la situación es relativamente apacible; el desorden viene de las intrigas ambiciosas de los judíos «infieles»; entonces se levanta contra Dios el orgullo del pagano, y Dios le golpea fuertemente y le hace conocer su poder.

El estilo y los recursos retóricos empleados por 2 Mac están en la línea de la historia patética: apariciones fulgurantes, cifras exageradas, epítetos fuertes, reflexiones[45] que interpelan al lector sobre la marcha de los acontecimientos, efectos de contraste buscados, énfasis en la frase, etc. En fin, el autor de 2 Mac, como ya hemos señalado, es helenista desde el punto de vista literario,

[41] Cf. L. Gil, «Sobre el estilo del Libro Segundo de los Macabeos», *Emérita* 26 (1958) 11-32, esp. 14.

[42] *Historias* II, 56,8-14.

[43] Cf. R. Doran, *Temple Propaganda: The purpose and character of 2 Maccabees* (Washington 1981) 77-109; capítulo IV: «El carácter literario de 2 Mac».

[44] Himnos a la gloria de Dios: 2 Mac 3,38-39; 7,37; 10,7; 13,23; 15,34.

[45] 2 Mac 3,16-21; 4,2.16.17.26.38.47-50; 5.9.10.17-20; 6,12-17, etc.

pero es judío en cuanto al contenido. Este libro, escrito directamente en griego, es, sin embargo, el más teológico.

d) Valor histórico

El abreviador nos advierte que él no se ha entregado a ninguna investigación histórica, cosa que supone en Jasón (2 Mac 2,30-31). En efecto, si él ha tomado en préstamo sus argumentos, es porque lo considera un historiador serio, lo cual debe entenderse teniendo en cuenta el estilo patético, frecuente en la historiografía contemporánea del autor. Por tanto, los hechos narrados deben ser tenidos, en principio, por históricos. Esto es lo que confirma la comparación con 1 Mac, cuando ésta es posible. Pero el abreviador ha escogido estos hechos y los ha reagrupado y dispuesto según sus preferencias personales. Los episodios no están necesariamente en el orden en que han sucedido.

Esta indiferencia por el orden histórico no le impide transcribir fielmente los documentos que encuentra en sus fuentes, incluso con fechas precisas. Los documentos del prólogo son de orden religioso; la piadosa carta de invitación a la fiesta de la Dedicación del templo (1,1-9) y el erudito memorándum en torno al templo (1,10-2,18) revelan tal vez un original hebreo o arameo, que el autor de 2 Mac ha traducido al griego, como lo hacían los escribas de Jerusalén[46]. En cambio, los documentos restantes del libro son de tipo político. Así, la carta circular de Antíoco IV sobre la sucesión al trono (9,19-27), dirigida a las ciudades de su imperio; las 4 cartas del c. 11 (una de Lisias, dos del rey, y la última de los legados romanos), que presentan un estilo tan diferente al del abreviador, que tienen que ser por fuerza auténticas. Esto parece deducirse, por ejemplo, de los nombres griegos de los meses y del uso del calendario siro-macedonio frente al judeo-babilónico, usado en la primera carta preliminar.

2. *Contenido y propósito*

a) Plan y contenido

2 Mac es la historia de varias décadas, desde el reino de Seleuco IV (187-175 a.C.) hasta la derrota del general seléucida Ni-

[46] Cf. Ch. Schams, *The Status and Functions of Jewish Scribes in the Second-Temple Period*, JSP 34 (Sheffield 1998).

canor por los judíos (13 de Adar del 161 a.C.), durante la administración de Demetrio I (162-150 a.C.). Consta de dos partes, que presentan formas literarias diferentes, pero íntimamente unidas a causa de su semejante contexto social. Una parte introductoria, que contiene fragmentos de varias cartas, en las que invitan los judíos de Jerusalén a los judíos de Egipto a participar en una fiesta relacionada con la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 1,1-2,18). Y el epítome o compendio, propiamente dicho, de la obra de Jasón, que se centra en la historia del pueblo judío y de su templo de Jerusalén (2,19-15,39).

Desde la perspectiva judía, el período descrito en este compendio se caracteriza por el acento en la tiranía griega, la persecución de los judíos y la subsiguiente guerra victoriosa de liberación. El prólogo (2,19-32) y el epílogo (15,37-39) caracterizan el tipo de historia presentada en el epítome, a la vez que proporcionan información sobre el contenido de los cc. 3-15. Según el prólogo, el cuerpo del libro no presenta los hechos detalladamente, sino de forma amena y útil, de modo que ayude a revivir el recuerdo del pasado, a la vez que proporciona entretenimiento y provecho a sus lectores (2,25; 15,37-39). En este sentido, el autor se compara con el que prepara un *symposion*, un banquete agradable e instructivo para sus invitados (2,26). El mismo prólogo sintetiza también los contenidos del epítome y presenta una descripción de la estructura narrativa. Así, 2 Mac 2,20 indica que la presentación de los acontecimientos está dividida en dos partes, marcadas por las referencias a las guerras contra Antíoco IV, por un lado, y las guerras contra su hijo Antíoco V Eupátor († 162 a.C.), por otro.

La narración propiamente dicha de 2 Mac se estructura en dos bloques que terminan cada uno con la institución de una fiesta: la purificación del templo o *hanukká* (2 Mac 10,1-8) y la fiesta del 13 de Adar o «Día de Nicanor» (2 Mac 15,36). El relato se abre con un elogio del sacerdote Onías (2 Mac 3) y se termina con una plegaria de intercesión (2 Mac 15,12-14). A la narración preceden dos cartas preliminares festivas, dirigidas a los judíos de Egipto por los de Jerusalén (2 Mac 1,1-2,18), y el prefacio del abreviador (2 Mac 2,19-32).

Según F. M. Abel, la temática de 2 Mac sería básicamente cultual: las cartas festivas estarían pidiendo un desarrollo narrativo o la narración estaría situada en un contexto litúrgico. Sin embargo, aunque la estructuración del libro obedezca a esta

temática, el tono global del mismo es teológico, con ecos de la teología deuteronómica. En efecto, el Dios invencible de los judíos protegerá el templo y a su pueblo mientras éste sea fiel a su Dios. Sólo que la infidelidad se llama aquí helenismo y la fidelidad tiene dos manifestaciones, a saber, la de los mártires y la de Judas y sus soldados. Ambas son fidelidades complementarias.

b) Relación entre 1 y 2 Mac

Una confrontación de los dos libros permite apreciar el valor histórico del segundo. Es evidente, salvo para el reinado de Antíoco V Eupátor. El episodio de Heliodoro, que se sitúa en tiempos de Seleuco IV Filopátor (187-175), es propio de 2 Mac 3, pero se entiende bien en cuanto a la sustancia, pues no es imposible que ese monarca tuviese interés, como otros, en apoderarse de las riquezas del templo. La historia de la helenización y de las persecuciones, resumida por 1 Mac 1, es desarrollada en 2 Mac 4-7. Los comienzos de la insurrección y los éxitos de Judas hasta la batalla de Emaús (1 Mac 2,1-4,25) son, por el contrario, resumidos en 2 Mac 8, que omite el personaje de Matatías, pero inserta un resumen de otras victorias de Judas (8,30-33); es inútil buscar en este resumen tan general una coincidencia exacta en el otro libro. La muerte de Epífanes (2 Mac 9) y la purificación del templo (2 Mac 10,1-9) son fáciles de encontrar en el libro primero en su lugar cronológico (6,1-16 y 4,36-61). Igualmente, los últimos acontecimientos contados por 2 Mac 14-15 corresponden a 1 Mac 7, si bien el libro segundo añade el episodio del anciano Razías, que se suicida antes de caer en manos de los enemigos de la ley.

c) Finalidad de la obra

Las cartas preliminares revelan la intención del abreviador de la obra de Jasón. La finalidad de éste, al redactar su resumen, es, de manera inmediata, dar a conocer a los judíos de Egipto los acontecimientos históricos que habían tenido lugar en torno al templo de Jerusalén en tiempos de la persecución seléucida. En efecto, Dios por medio de Judas había restaurado el templo profanado por Antíoco IV y vencido al general seléucida Nicanor, empeñado en la destrucción total del pueblo. Pero, en realidad, la finalidad última parece otra. Así, las dos cartas ponen de manifiesto que el autor del resumen o, en todo caso, el redactor fi-

nal, ha buscado testimonios para recomendar a los judíos de la diáspora una nueva fiesta, la de la Dedicación del templo de Jerusalén, instituida por Judas Macabeo el 25 de Kisleu (diciembre del 165 a.C.). De esta manera intenta salvar la unidad de culto entre los judíos de Egipto y los de Judá, unidad que estaba en peligro, según la ley (Dt 12,5-12), al existir dos templos, el de Leontópolis en Egipto –erigido por el sacerdote Onías IV hacia el año 150 a.C.–, y el de Jerusalén[47].

d) El helenismo (2 Mac 4,7-5,27)

Nuestro libro narra detalladamente lo que 1 Mac resumió en unas pocas líneas (1,10-15): la introducción del helenismo en Jerusalén, llevada a cabo por algunos judíos de la clase sacerdotal. En 2 Mac 3,1-6,1 el abreviador describe el enfrentamiento entre judaísmo y helenismo en dos niveles. Primero, entre judíos y no-judíos; después, entre los propios judíos. El episodio de Heliodoro (2 Mac 3) describe el enfrentamiento entre judíos y griegos (seléucidas). A continuación se presentan las luchas por el sumo sacerdocio (2 Mac 4,1-5,10) y, finalmente, la persecución a todo lo judío (2 Mac 5,11-27) y la instauración del helenismo (2 Mac 6,1-11).

2 Mac introduce el término *hellenismós* (4,13) y lo usa como opuesto a *ioudaismós* (2,21; cf. 8,1 y 14,38). *Hellenismós* es un neologismo, quizá inventado por el propio Jasón de Cirene, usado aquí posiblemente por primera vez en la literatura griega. La palabra «helenismo» designa en el contexto de 2 Mac el modo de vida griego, frente a «judaísmo» o modo de vida judío. Es de introducir este modo de vida, contrario a la ley, de lo que nuestro autor acusa al sacerdote helenizante Jesús o, según el nombre griego adoptado, Jasón, quien habría eliminado los privilegios concedidos por el rey Antíoco III a los judíos, con el fin de que mantuviesen su estilo de vida (4,11-17; F. Josefo, *Ant* XII, 138-146). De este modo habría suprimido el modo de vida judío según las leyes de los padres, garantizado por el mismo rey, declarando abolido el orden jurídico establecido por Antíoco III y restableciendo el orden anterior, con lo cual justifica legalmente la rebelión macabea.

[47] Cf. J. E. Taylor, «A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias», JSJ 39 (1998) 297-321.

e) La resistencia pasiva de los mártires y la resistencia activa de Judas

Así pues, la identidad judía, es decir, el modo de vida judío como opuesto al estilo griego de vida, es tema clave y decisivo en 2 Mac. Jerusalén es una *polis* con su *politeia*, una ciudad con su modo de vida (8,17), y sus habitantes, incluidos los de toda Judá, son los *ioudaiói* o «judíos» (1,1.10; 4,36; 5,23.25; 9,4; 11,2.15-16). Los judíos forman una entidad étnica, el *éthnos ton ioudaión* (10,8; 11,25.27) con su divinidad propia y sus leyes tradicionales, *hoi patríoi nómoi* (8,17), y también con lengua propia, la hebrea frente a la griega (2 Mac 7). La práctica de la ley judía es, para el autor, rasgo de su identidad. Por ella mueren los mártires y también por ella lucha Judas. Si bien los mártires macabeos y el anciano Razías no son héroes militares, al menos en sentido estricto, sin embargo, la descripción de su conducta es significativa para el pueblo judío. Ellos son presentados como *hypódeigma* (6,28.31), y la muerte de Eleazar es un noble ejemplo, *hypódeigma gennáion*. Por supuesto, en los mártires descritos están representadas de modo claro todas las categorías demográficas de la población judía, hombres y mujeres, jóvenes y viejos. Conviene notar, además, que motivos religiosos para aceptar una muerte voluntaria no aparecen en textos no-judíos. En esto los textos de los mártires judíos y los de los primeros mártires cristianos son distintos de los textos paganos, aunque en todos ellos aparezca ciertamente la dimensión patriótica de la muerte voluntaria. En definitiva, según nuestro autor, los mártires macabeos, Razías y Judas Macabeo con sus soldados son figuras ejemplares en la historia de la liberación del poder pagano. Todos ellos luchan por el judaísmo, es decir, por la identidad judía o derecho a vivir al modo judío, pero también por defender sus bienes materiales[48].

3. *Temas teológicos*

Como en otros textos bíblicos, la historia en 2 Mac es contemplada desde una perspectiva teológica. La finalidad última que pretende la narración de estos hechos es poner de relieve la

[48] Hay que admitir con van Henten, al que hemos seguido en este apartado, que los papeles de los mártires, de Razías, de Judas y de sus soldados son complementarios; cf. J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees* (Leiden 1997) 210-254.

sanción divina. Así, el castigo de perseguidores y pecadores es lección para la corrección del pueblo elegido, instrumento inconsciente de la justicia divina; los sufrimientos de los mártires son el medio para la reconciliación y las victorias de Judas significan que el pueblo vuelve a contar con el favor de Dios. Se ha calificado el mensaje religioso de 2 Mac como «una teología de la retribución para tiempos de crisis» [49]. Efectivamente, en el contexto de la muerte de los justos y los piadosos, 2 Mac afirmaría la resurrección de los muertos, en conexión estrecha con la teología del martirio (2 Mac 7) y con una determinada concepción del Dios creador y remunerador. Se percibe, además, una cierta «comunión de los santos», concretada en el sacrificio expiatorio de los vivos por los muertos, a fin de que sean librados de su pecado (2 Mac 12,38-45), y en la intercesión de «los justos muertos», Onías y Jeremías, por los vivos (2 Mac 15,12-16).

a) El templo: profanación y purificación

Todo el libro, ya desde las cartas preliminares, está orientado al templo. Éste ocupa un lugar muy importante en la teología de 2 Mac. Es el centro de la vida litúrgica, la única morada de Dios, el símbolo de la restauración y la garantía de la salvación del pueblo. Su profanación significa una especie de vuelta a la cautividad. Según indica algún autor, es tema central de 2 Mac la propaganda del templo, defendido junto con su entorno por el mismo Dios, al que está dedicado [50]. Estamos ante el tema deuteronómico del Dios invencible de los judíos, que protege su templo y a su pueblo mientras ambos le son fieles. Como han señalado otros estudiosos [51], 2 Mac se desarrollaría en cinco cuadros, que tienen siempre como centro el templo:

Primer cuadro: la inviolabilidad. Bajo el piadoso sumo sacerdote Onías, la inviolabiblidad del templo (3,1-40) se pone de manifiesto frente al intento de profanación por el extranjero Heliodoro, que se ve obligado cantar la gloria del Dios de los judíos (cf. Dn 6,27).

Segundo y tercer cuadros: profanación y purificación del templo. La profanación del templo por Antíoco IV (2 Mac 5,5-20; 2

[49] Así Ph. Abadie, *Lecture des Livres des Maccabées*, *op. cit.* 133.
[50] Así R. Doran, en *The New Interpreter's Bible* IV, *op. cit.* 114.
[51] M. Delcor, «Los libros de los Macabeos», en H. Cazelles (ed.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1989) 774.

Mac 6,4-7) es permitida por Dios a causa de los pecados del pueblo. Al igual que en el cuadro anterior, se corresponden por contraste impiedad y persecución, muerte de los perseguidores y purificación del templo. En los dos sentidos la progresión está fuertemente marcada. La impiedad progresa de Jasón a Menelao: el primero introduce en la ciudad santa las costumbres griegas y al rey pagano; el otro introduce a Epífanes hasta en el templo; al saqueo de la ciudad corresponde el saqueo del templo y, después, a la masacre de los habitantes corresponderá la persecución sangrienta. El sacrificio que hacen de su vida los judíos fieles, Eleazar (6,18-31), los siete hermanos y su madre (c. 7), es una expiación, pues el martirio ocurre en contexto sacrificial (2 Mac 7,42), que detendrá la cólera del Todopodero. Habiéndose cambiado la cólera del Señor en misericordia, Judas derrota a ejércitos muy fuertes (2 Mac 8,5). Antíoco, torturado por Dios mismo, muere reconociendo la mano de Dios que lo hiere (c. 9). Judas, eliminados los impíos, purifica el templo (10,1-7), prescribiendo con los suyos mediante decreto y voto públicos, que toda la nación de los judíos celebrara anualmente ese acontecimiento en la misma fecha (10,8).

Cuarto cuadro: la defensa del templo o el reconocimiento de la libertad de culto (2 Mac 10,10-13-26). En este cuarto cuadro Judas va en ayuda de las ciudades judías circundantes, que se hallan en apuros. Lisias trata de cortarle el paso, pero es derrotado y termina por hacer un pacto. Judas lleva la lucha más lejos y consigue no sólo que los pueblos paganos reconozcan la libertad de culto, sino incluso que colmen el «Lugar Santo» de honores y regalos. El malvado e intrigante Menelao es entregado a la muerte (13,3-7).

Quinto cuadro: la fiesta. Judas derrota y da muerte a Nicanor, general del rey Demetrio I. Se expone su cabeza frente al templo y se canta «Bendito el que ha conservado puro su Lugar Santo». Una fiesta, el «Día de Nicanor», renovará cada año el día trece del duodécimo mes –*Adar* en arameo– el recuerdo de la victoria de Judas sobre aquél, que blasfemaba contra el templo (14,1-15,37).

b) El martirio

La teología macabea del martirio es, como se ha afirmado, una reflexión teológica que da respuesta a determinadas situaciones que se relacionan creativamente con la visión de la nue-

va realidad[52]. En efecto, las muertes de Razías (2 Mac 14,37-46) y de los mártires Eleazar (2 Mac 6,18-31) y la madre con sus siete hijos (2 Mac 7) son consecuencia de la represión seléucida. El banquete sacrificial, en que quieren hacerlos participar, es el contexto en el que los mártires expresan su resistencia pasiva al poder seléucida, que organiza ese acto para asegurar la conformidad de los judíos rebeldes con su política. Es verdad que la muerte voluntaria de Razías no ocurre precisamente en este contexto, pero él decide también morir antes que entregarse a los seléucidas. Esas historias de 2 Mac acerca de la «muerte noble» de Eleazar, un anciano escriba de noventa años, de la madre y sus siete hijos anónimos, y de Razías, «padre de los judíos», son relatos sobre figuras idealizadas. En ese sentido, los relatos de 2 Mac 6,18-31 y 7 pueden ser caracterizados como «narraciones de mártires» o «historias de martirio», aunque Razías no pueda ser calificado de mártir en el sentido estricto de la palabra. Pero, para el autor, incluso en este caso el significado de sus acciones es muy semejante al de los mártires.

Por lo demás, todos los textos mencionados pueden considerarse como historias didácticas o ejemplares. El caso del anciano Eleazar es, en este sentido, significativo. Prefiere morir antes que violar las leyes patrias, porque de esa manera se mostrará como un valiente, consecuente con sus años, con la vida que ha llevado y los valores siempre defendidos y, además, legará a la juventud un ejemplo noble, para que también ellos sean capaces de jugarse la vida por la ley santa (2 Mac 6,28). El punto de partida de la reflexión de Eleazar es su situación de sufrimiento (2 Mac 6,30) y su firmeza hasta la muerte se pone en relación con las tradiciones referentes al sufrimiento del justo en el AT y en la literatura judía posbíblica. Sus precursores son los justos ejemplares y fieles, como Abraham, Daniel y sus tres compañeros, y Susana (compárense Gn 15,6; Eclo 44,20; Dn 6,23; 13,3.23).

c) La resurrección de los muertos

Según acabamos de decir, 2 Mac 7 no es sólo un relato de martirio, sino sobre todo una narración didáctica o ejemplar, en la que el autor trata de transmitir una enseñanza sobre la resu-

[52] W. J. Heard, *Maccabean Martyr Theology. Its genesis, antecedents and significance for the earliest soteriological interpretation of the death of Jesus* (Aberdeen 1987); en la p. 33 habla de *responsive theology*.

rrección (vv. 9.11.14.22-23.29.36). El relato presenta, por una parte, ciertas analogías con la literatura grecorromana, en particular con los relatos de mártires filósofos, los tratados de consolación y las historias del final de los hombres ilustres; por otra parte, sin embargo, combina datos judíos con elementos prestados de la cultura helenística[53].

El capítulo prolonga y completa la aportación de Dn 12, uno de los textos importantes del AT sobre la resurrección. 2 Mac 7 añade, frente a la presentación apocalíptica de Dn, una didáctica y una apologética de la fe en la resurrección. Didáctica, porque cada hermano va aportando un dato más al anterior, como si fueran dando conjuntamente una catequesis popular. Apologética, porque parece salir al paso de objeciones a la fe en la resurrección, que habrían surgido ya en aquel tiempo. Así, el primero se niega a comer carne de cerdo, prohibida por la ley, y proclama que prefiere morir a quebrantar la ley de sus padres, pues Dios «se compadecerá de sus siervos» (Dt 32,36). El segundo de los siete hermanos habla expresamente de la resurrección, al oponer la actitud del rey perseguidor a aquella que ha de venir de Dios, soberano (creador) que resucitará a los suyos para una vida eterna (Dn 12,2). El tercer hermano manifiesta la esperanza, muy acorde con la antropología del semita, de recobrar los mismos miembros que ahora ofrece en suplicio. El cuarto afirma que la esperanza de resurrección está reservada a los justos, siguiendo en esto Dt 32,36, que aceptan morir por Dios; por tanto, de esta esperanza queda excluido el tirano. El quinto hermano, completando esta afirmación del cuarto, anuncia al perseguidor el castigo de él y de su descendencia. Para el sexto su sufrimiento, el de sus hermanos y el de su madre es debido a sus pecados contra Dios y es purificador. La madre, haciendo referencia a la doctrina tradicional de la creación del mundo y del hombre, afirma que la vida y el aliento vital (*pneuma*) dependen de Dios, que los da a sus criaturas y puede de nuevo concederlos, en su misericordia, a los que ofrecen su vida en sacrificio por amor a las leyes de los padres. Finalmente, el último hijo, mediante una clara inclusión retórica, expresa la convicción –al menos en el texto latino– de que todos han sufrido por lealtad a la alianza divina en la esperanza «de una vida perenne» (v. 36).

[53] Así lo ha mostrado U. Kellerman, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (Stuttgart 1979) 35-53.

Aparte de este c. 7, monográfico sobre la resurrección, hay a lo largo de 2 Mac otros pasajes que parecen hacer alusión a ella; así 2 Mac 6,26; 12,43-46; 14,46; 15,12-16. En 2 Mac 6,26, el viejo Eleazar, negándose a comer carne de cerdo, quiere dejar a los jóvenes un noble ejemplo, al igual que Sócrates, al morir noblemente por la santa y venerable ley; pues, aunque se librara del castigo de los hombres, «no escaparía de la mano del Omnipotente, ni vivo ni muerto». En estas palabras y actitud se afirma sin duda, al menos implícitamente, la esperanza de una vuelta a la vida, en una prolongación de las ideas contenidas en textos bíblicos anteriores como Sal 139,7-16 y Am 9,2. En cualquier caso, parece expresarse la convicción de que se puede obtener justicia de Dios más allá de la muerte. En 2 Mac 14,46, Razías se suicida para no caer en manos de sus perseguidores y expresa, al morir, su esperanza en la resurrección, de manera muy próxima a 2 Mac 7. De hecho, parece entender esta esperanza de manera muy realista, pues pide que le sean devueltas las entrañas que acaba de arrancarse. Otros matices encontramos en 2 Mac 15,12-16. Aquí parece afirmarse una «resurrección celeste»[54] para los mártires, pues Judas ha visto en sueños que dos importantes personajes del pasado, Onías y Jeremías, que según la tradición habían sufrido martirio, se hallan en el cielo, intercediendo por su pueblo[55].

d) La «comunión de los santos»

Usamos esta expresión, ciertamente anacrónica al referirse al libro que estamos estudiando, como concepto teológico con el que iluminar algunas de las ideas que aparecen en 2 Mac. Así, una cierta «comunión de los santos» aparece tanto en el sacrificio expiatorio por los muertos, ordenado celebrar por Judas a fin de que fueran librados de su pecado (2 Mac 12,38-45), como en la intercesión de los «justos muertos», Onías y Jeremías, por los vivos (2 Mac 15,12-16). Los textos son importantes, pues han ayudado a la Iglesia católica a fundamentar la práctica de las plegarias de intercesión por los difuntos, la celebración del sa-

[54] U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel, op. cit.* 85.

[55] Aparte la bibliografía de las notas, puede verse, sobre este tema, M. E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»? Los datos bíblicos* (Bilbao 1996) 31-34; R. Martin-Achard, «Résurrection», en DBS X (París 1985) 458-464.

crificio eucarístico por ellos y, al menos en parte, la creencia en una posible intercesión de los santos, con el consiguiente culto específico de la iglesia de la tierra a los santos del cielo. Además, aunque esto no puede claramente deducirse de los actuales textos, parecen suponer un «tiempo» tras la muerte, para la purificación personal, antes de la resurrección en el último día[56].

4. *Historia de la investigación y cuestiones abiertas*

La historia de la investigación se ha centrado, por lo que se refiere a este libro, en algunas cuestiones, de las que bastará con que indiquemos la bibliografía esencial. En primer lugar, está la cuestión del género literario y el estilo de este libro[57]. Otras de las cuestiones discutidas es el origen y contenido real de la fiesta de *hannuká*[58]. Un tercer asunto, objeto de discusión, se refiere a la muerte del perseguidor. De hecho, las circunstancias sobre la muerte de Antíoco IV Epífanes no están muy claras. Contamos con los datos de autores grecolatinos (Apiano, Polibio) y de san Jerónimo (*In Danielem* II, 36), así como con los testimonios de 1 y 2 Mac, que no siempre son coincidentes. Los autores clásicos, a los que sigue san Jerónimo, transmiten la versión del castigo divino al rey (una enfermedad incurable) a causa de sus sacrilegios[59].

Más importante es la discusión en torno al tema de la resurrección en 2 Mac. En este asunto, permanecen abiertas varias cuestiones. La primera se refiere a 2 Mac 7,36: ¿se afirma aquí una resurrección actual o futura? El pensamiento del autor es

[56] La tradición cristiana ha hecho abundante uso de este pasaje, para afirmar la existencia del purgatorio y el valor de las oraciones ofrecidas por los difuntos; véanse los datos que da G. Aranda, en *Comentario Bíblico Internacional*, *op. cit.* 685.

[57] Véase en castellano, L. Gil, «Sobre el estilo del libro 2 de los Macabeos», *Emérita* 26 (1958)11-32; en catalán, P. M. Bellet, «El gènere literari del II llibre dels Macabeus», en R. M. Díaz (ed.), *Miscellanea biblica B. Ubach* (Montserrat 1953) 303-321; pueden añadirse las observaciones de L. Alonso Schökel, «El asianismo de Macabeos II», en L. Alonso Schökel / E. Zurro, *La traducción bíblica: lingüística y estilística* (Madrid 1977) 176-182.

[58] Véanse sobre la cuestión, J. C. van der Kam, «Hanukkah: its timing and significance according to 1 and 2 Maccabees», *JSP* 1 (1987) 23-40; Id., «Dedication, Feast of «, en *The Anchor Bible Dictionary* 2 (Nueva York 1992) 123-125; A.-C. Avril / D. de la Maisonneuve, *Las fiestas judías*, DEB 25 (Estella 1995) 109-111.

[59] Sobre el asunto, cf. Ch. Saulnier, PBSB 5, *op. cit.* 431-432.

ambiguo sobre este punto. Con todo, para el creyente la fecha del acontecimiento sobre el cual quiere fundar la certeza de la doctrina del Dios creador es menos importante que el propio hecho. Según Kellermann la «resurrección celeste» se cumple inmediatamente después de la muerte de los mártires, sin tener que esperar, como parece afirmar Dn 12,2, al final de los tiempos. Este autor viene a demostrar que en realidad se produjo una modificación de la esperanza en la resurrección, impuesta por las circunstancias –sin olvidar influencias helenísticas– en ciertos círculos judíos. Su tesis parece muy documentada, pero tal vez las afirmaciones de 2 Mac 7 no la justifiquen totalmente[60].

Una segunda cuestión tiene que ver con la antropología que maneja el autor de 2 Mac: ¿se trata de una antropología semítica, considerando al ser humano en su unidad psicosomática, o más bien de acuerdo con el pensamiento filosófico griego, que distingue claramente el alma y el cuerpo? Casi con estas mismas palabras plantea el problema Boismard. Según este autor, para 2 Mac cuerpo y alma perecen en el momento de la muerte (7,37). La resurrección consistiría en que alma y cuerpo vuelven a la vida, porque Dios en su misericordia devuelve aliento y vida (7,23). Sin embargo, aunque ésta es la concepción antropológica tradicional de Israel, en nuestro libro se habla claramente de cuerpo y alma (3,16-17; 6,30). El cuerpo es la parte humana tangible y sufriente (7,7), mientras que el alma es la base de las pasiones y de los sentimientos (7,12; 11,9; 15,17). Para Boismard esta forma de hablar procedería de la filosofía estoica griega[61].

Finalmente, una última cuestión se refiere a si resucitan todos o sólo los justos. Para el autor de 2 Mac, al igual que para Dn, la resurrección está reservada a los justos, mientras que los injustos no se beneficiarán de la resurrección futura. Véase, por ejemplo, 7,14: «para ti (Antíoco) no habrá resurrección a la vida». ¿Quiere esto decir que Antíoco y los suyos no resucitarán, mientras que sí lo harán el resto de los judíos? Según 2 Mac 12,38-42, los soldados judíos que mueren en el combate portando ídolos robados –algo prohibido por la ley– entre sus ropas, no mueren como los «justos», mueren en estado de pecado y necesitan, por tanto, un sacrificio expiatorio, para que puedan ha-

[60] U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel, op. cit.* 85-93.

[61] M.-E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?, op. cit.* 33-34.

cerse partícipes de la resurrección de los justos, «pues de no esperar que los soldados caídos resucitarían, habría sido superfluo y necio rogar por los muertos» (12,44). La cuestión requiere un estudio detallado de las nociones sobre resurrección e inmortalidad que se manejan en este libro y en esta época. En cualquier caso, lo interesante es que estamos asistiendo a una reflexión progresiva sobre la resurrección, motivada posiblemente por dos factores, según acabamos de ver: la necesidad de una justicia de Dios, para con los judíos injustamente atacados y muertos; la reflexión judía en torno a un concepto griego nuevo para ella, como es el concepto de inmortalidad.

5. *Trabajo práctico y bibliografía*

a) Sugerencias para el trabajo personal

Puede hacerse una comparación del texto de Dn 11,21-45 con 2 Mac, respecto al tema de la persecución[62]. Asimismo, será útil comparar el tema de la resurrección en Dn 12,2-3, 2 Mac 7 y Sab; ¿qué aporta cada texto?, ¿cuál es el contexto histórico-redaccional de cada uno[63]?

Tema especialmente interesante es el del martirio cristiano y sus antecedentes judíos. Los mártires macabeos (el anciano Eleazar y la madre con sus siete hijos) son los únicos mártires recordados por judíos y cristianos, y su relato de 2 Mac 6,18-7,41; 4 Mac influyó en la teología cristiana del martirio. La conmemoración anual de la muerte del mártir incluía desde el s. IV la predicación sobre él o su vida. Los *eulogia* pronunciados por grandes obispos y predicadores de los ss. IV y V crearon una nuevo campo de expresión de la literatura epidíctica clásica. Puede hacer, por ejemplo, una lectura del discurso 15 de san Gregorio Nacianceno, *In Machabaeorum laudem* (PG 35,919-933), tratando de descubrir la visión cristiana del relato judío. Véase también el breve capítulo de J. de la Vorágine, *La leyenda dorada* II (Madrid 1982) 429-430.

Sugerimos igualmente un estudio comparativo entre el *Testamento de Moisés*, cc. 8 y 9, con 2 Mac 6,18ss; 2 Mac 7. El *Testamento de Moisés*, tal vez compuesto durante la época asmonea, es importante por su

[62] Puede usarse, aparte alguna de la bibliografía ya señalada, J. J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Minneapolis 1993); véase también el capítulo dedicado a Daniel en este volumen.

[63] Puede ayudarse, entre otros, de los siguientes trabajos: M.-E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de «resurrección»?*, *op. cit.* 17-34; 75-87; E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I (París 1993) 79-98.

actitud respecto a la persecución de Antíoco IV: la resistencia pasiva y el martirio son preferibles a las medidas militares. En esto muestra claras afinidades con el libro de Daniel (en especial los cc. 7-12). La piedad de Taxo, antitipo de Matatías en el *Testamento de Moisés*, tenía su modelo en los *hasidim* o piadosos de la época macabea. Parece ser que el *Testamento* utilizó 1-2 Mac como fuentes. También el autor del *Martirio de Isaías* incorporó el relato del mártir macabeo a su obra. Puede también compararse *Testamento* 9 con 2 Mac 6,18ss (Eleazar el escriba) y 2 Mac 7 (los siete hijos de la viuda). El *testamento* puede leerse en castellano en AAT, V, 265-268.

Finalmente, proponemos un breve estudio de la fiesta de *hanukká*, como fiesta de purificación del templo. Puede hacerse un estudio comparativo de las fuentes de esta fiesta: 1 Mac 4,37-59; 2 Mac 10,1-8; F. Josefo, *Antigüedades Judías* XII, 316-325[64]. Señalar el posible motivo de las discrepancias entre ellas.

b) Bibliografía comentada

Entre los estudios introductorios, además de los ya señalados para 1 Mac, puede verse M. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia* (Brescia 1969), en especial los cc. 2 «Eloquenza e patetismo nel Secondo Libro dei Maccabei» (59-74) y 5 «Le apparizioni di 2 Macc 5,2-4» (123-154); E. Nodet, *Essai sur les origines du Judaïsme. De Josué aux Pharisiens* (París 1992); muy desigual, pues las secciones del libro no tienen unidad y algunas conclusiones son muy personales y hoy por hoy muy discutibles.

Con referencia a los comentarios, añádase el de J. A. Goldstein, *II Maccabees. A New Translation with Introduction and Commentary.* AB 41A (Nueva York 1983), en la misma línea que el de 1 Mac.

Entre las monografías especializadas, algunas ya indicadas, señalemos R. Doran, *Temple Propaganda: The purpose and character of 2 Maccabees* (Washington 1981); U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (Stuttgart 1979); G. W. E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism* (Cambridge, Mass. 1972); E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, EB 21 y 22 (París 1993); E. Nodet, «La Dédicace, les Maccabées et le Messie», RB 93 (1986) 321-375; J. W. van Henten, *The Maccabean Martyrs as saviours*

[64] Puede añadirse también *Josipón* XVII, 30-35, en la edición de D. Flusser (ed.), *Séfer Gazapón [Josephus Gorionides]* (Jerusalén 1981) 85-86; ayudarán siempre las notas, ya indicadas, de A.-C. Avril / D. de la Maisonneuve, *Las fiestas judías*, op. cit 109-111.

of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees (Leiden, 1997); W. J. Heard, *Maccabean Martyr Theology. Its genesis, antecedents and significance for the earliest soteriological interpretation of the death of Jesus* (Aberdeen University 1987); Sh. Shepkaru, *The evolution of Jewish Martyrdom in the Greco-Roman-Christian World from the Maccabees through the High Middle Ages* (Nueva York 1997); A. B. Barchilon Ariette, *Tratados entre Roma y Judea en tiempos de los Macabeos* (Madrid 1989), tesis doctoral inédita de la Universidad Complutense; J. M. Cañas Reillo, *Glosas marginales de «Vetus Latina» en biblias vulgatas españolas: 1-2 Macabeos* (Madrid 2000); G. Fuks, «Josephus and the Hasmoneans», JJS 41 (1990) 166-176.

Parte cuarta
NARRACIONES BÍBLICAS

por

Mercedes Navarro Puerto

Capítulo IX
EL LIBRO DE RUT

Esta breve obra bíblica, que tan perfecta resulta en su valor literario y narrativo y que se lee con verdadero placer, es, exegéticamente hablando, un interesante cruce de enigmas y dificultades que, como veremos, van desde su localización en el canon hasta su interpretación teológica, pasando por otras cuestiones que mostraremos en lo que sigue. Comenzaremos ofreciendo una panorámica sobre las cuestiones generales del libro: nombre, argumento, texto y las versiones, canonicidad, autor y fecha de composición del libro. En la sección dedicada a la dimensión literaria nos detendremos en el género literario y en la composición narrativa, sin dejar de lado cuestiones como el estilo y los recursos literarios de la obra.

Al tratar del propósito y de la dimensión teológica, abordaremos los grandes temas de Rut, como la misericordia, la bendición y la teología de la providencia divina. En estas tres partes irá tratada, conjuntamente, la historia de la investigación, difícil de separar de las cuestiones que se abordan. Dedicaremos la parte de historia de la interpretación y las cuestiones abiertas a la corriente narrativa que estudia, entre otras cosas, el paradigma o convención literaria de las parejas de mujeres en la Biblia, dentro del mito del héroe y sus implicaciones teológicas; y nos detendremos, también, en la discusión sobre los enfoques teológicos del libro. Terminaremos con unas propuestas para el trabajo personal y una breve bibliografía comentada.

I. DATOS GENERALES

1. El libro

a) Nombre del libro

El título que identifica este pequeño libro de la Biblia debe su nombre a una de las dos protagonistas femeninas de la historia que cuenta: Rut, la nuera moabita de Noemí. Este nombre podría derivar de la forma *Re'uth*, presente en la versión siríaca, cuyo significado sería «la compañera». Pero hoy se descarta esta etimología en favor de otra más probable, derivada de la raíz hebrea *rwh*, que significa «beber hasta saciarse», «aliviar», «refrescar». En todo caso, el contenido del nombre alude a ciertas características del personaje y responde a rasgos importantes de la teología del texto. Rut, al final del libro, es un personaje colmado que, a su vez, es alivio y refresco confortante para otros. El lector percibe en todo el argumento de la historia cómo se van colmando, de manera providencial, las vidas de los personajes.

b) Argumento

El libro de Rut cuenta la historia de dos mujeres, Rut y Noemí. Noemí es una viuda judía que vuelve a Belén después de haber emigrado a Moab en busca de alimento, cuando arreciaba el hambre en su pueblo. Sus dos hijos, Majlón y Kilión, casados con moabitas, han muerto y quedan solas las tres mujeres viudas. Noemí decide, entonces, volverse a su tierra, enterada de que ha pasado la hambruna, e invita a sus nueras a volver a la casa de sus padres en Moab. Una de ellas, Rut, decide acompañarla a Belén y unir su suerte y su futuro al de su suegra. Ya en Belén, Rut trabaja como espigadora en la era de Boaz, un hombre mayor. Noemí se entera de que es una pariente y concibe un plan para asegurar el futuro de Rut, la descendencia de su difunto marido y la propiedad de su tierra. Rut debe seducir a Boaz. En efecto, conforme a lo planificado, Rut entra una noche en la era y seduce a Boaz, recordándole sus deberes familiares de redentor o rescatador para con su pariente Noemí. La historia termina con la boda de Rut y Boaz, el rescate de la tierra y el nacimiento de Obed, el nieto de Noemí e hijo de Rut.

c) Texto y versiones

El texto hebreo de Rut nos ha sido transmitido bien preservado en el texto masorético. Existen, además, otras versiones en griego, latín y siríaco. La versión griega, muy literal, presenta unos manuscritos totalmente conformes con el texto hebreo. La versión latina de la Vulgata es bastante diferente del texto hebreo, como puede comprobarse en Rut 2,7.14; 3,15; 4,5, y refleja la libertad de san Jerónimo en la traducción, haciendo del texto una versión libre y elegante. La Vetus Latina es incompleta. Y la versión siríaca, o Peshita, es una versión libre, de valor secundario.

d) Canonicidad

La canonicidad del libro de Rut no ha contado con problemas o dudas graves. Buena prueba de ello es que en el s. II a.C. ya formaba parte del canon judío. Más problemático resulta el lugar que ocupa dentro de él. Conviene destacar dos aspectos fundamentales al respecto: su doble colocación y el sentido teológico de cada una de ellas.

En cuanto al lugar que ocupa en el canon, se conocen dos grandes tradiciones: una, que considera a Rut un libro separado e independiente del libro de los Jueces, y otra, que lo considera un apéndice del mismo. La tradición que apoya la mayoría de los testimonios antiguos, hebreos y griegos, es la primera que reconoce en Rut una obra independiente de Jue. Ésta es la opinión general a la que nos adherimos. Dentro de cada una de estas dos líneas encontramos algunas variaciones.

En la Biblia hebrea, Rut aparece entre los Escritos, aunque su colocación precisa varía. El Talmud de Babilonia lo coloca antes de los Salmos, dando primacía al orden cronológico, es decir, situándola en tiempo de los Jueces, escenario de la historia, inmediatamente antes de la monarquía davídica. Colocado en este lugar, dado que el libro termina con la genealogía de David, Rut prepara el camino a los Salmos, que habitualmente han sido atribuidos a este rey.

Otra colocación ubica a Rut entre los llamados *Megillot*, los cinco rollos o libros sobre fiestas. Rut era leído durante la fiesta de Pentecostés, que coincidía con la recogida de la cosecha. Ahora bien, dentro de estos libros existen dos colocaciones diferentes: una, litúrgica, que sitúa el libro a continuación de Cant, pues

ambos eran leídos en pascua; otra, cronológica, que lo coloca inmediatamente antes de Cant, Ecl, Lam y Est, de forma que Rut seguiría al libro de los Proverbios[1].

En la Biblia griega el orden es diferente. Rut viene propuesto detrás del libro de Jueces y delante del primer libro de Samuel. Esta tradición consideraba a Rut una especie de apéndice de Jueces[2]. Entre los factores que han influido en este orden se incluye el escenario histórico de la obra (Rut 1,1), la genealogía que prepara la llegada de David (4,18-22) y la antigua atribución del libro a la mano de Samuel.

Las traducciones españolas adoptan diferentes criterios. Destacamos algunas. La *Sagrada Biblia* propone a Rut después de Prov; la *Nueva Biblia Española* coloca el libro junto con las otras narraciones postexílicas, es decir, después de 2 Mac y seguido de Tob, Jud y Est; *La Biblia* de La Casa de la Biblia sitúa a Rut después de Neh y antes de Tob, Jud y Est; finalmente, la *Biblia de Jerusalén* optó por colocar a Rut después de Jueces.

En conclusión, podemos decir que el lugar originario del libro de Rut era, probablemente, el de los Escritos. Si tenemos en cuenta la jerarquía establecida por los judíos respecto a los distintos grupos del canon, se explica mejor su movilidad desde este tercer grupo del canon de la Biblia hebrea al segundo (Profetas anteriores), que no del segundo al tercero (Escritos).

¿Cuál es el sentido teológico de estas variaciones en el conjunto de las Escrituras antiguas? Colocado detrás de Jue y mirando en esa dirección, el ambiente del libro de Rut contrasta vivamente con el mundo de violencia de las historias del libro anterior. Rut muestra que en los días de los jueces (Rut 1,1) no todo hombre «hacía lo que le parecía» (Jue 21,25). Algunos, como Boaz, vivieron con *hesed* (misericordia) y, a diferencia del levita con su concubina (Jue 19), trataron a las mujeres conforme a esta virtud. Mirando hacia delante, Rut, en la misma línea de la historia de Ana al comienzo del libro de Samuel (1 Sm 1,1-2.21), introduce el motivo de la providencia: Yahveh se acuerda de Ana dándole un hijo, como se acordó de Noemí a través del hijo de Rut. Y si Rut es para Noemí más que siete hijos (Rut 4,15), Elcaná se considera para Ana, su mujer, más que diez (1 Sm 1,8). Las dos historias

[1] Cf. Ph. Trible, «Ruth, Book of», en ABD V (1995) 842-847.
[2] Cf. J. Vílchez, *Rut y Ester* (Estella 1998) 26.

hablan del honor de las mujeres. Este énfasis en el honor de las mujeres se encuentra, igualmente, en la colocación de Rut detrás de Prov, teniendo en cuenta que éste termina con el poema acróstico dedicado a la mujer fuerte, *eset hayil* (Prov 31), la misma frase que describe a Rut en 3,1. De este modo, el canon sitúa a Rut la moabita en la larga tradición de las mujeres israelitas.

2. *Autor y fecha de composición*

a) Autor

Hay una tradición judía que atribuye el libro de Rut a Samuel, pero los críticos han permanecido callados al respecto. El autor del libro es desconocido y la dificultad para poder decir una palabra sobre él va unida a la dificultad para situar su fecha de composición. Se ha discutido, sin embargo, el género del autor: ¿era varón o mujer? La mayoría de los comentarios apoyan la autoría masculina, aunque ésta es cuestionada actualmente: el tema, el predominio de protagonistas femeninas y, sobre todo, el punto de vista de la historia, sugieren una presencia femenina en la composición del libro[3].

b) Fecha

Determinar la datación del libro de Rut es una de las cuestiones más difíciles con las que se encuentran hoy los estudiosos de la obra. Las propuestas de datación se extienden desde la época de Samuel hasta el s. III a.C. Pueden contemplarse tres grandes posturas: a) el libro data de una época pre-exílica[4], situada entre los ss. X y VIII a.C.; esta teoría se basa en características lingüísticas, en su prosa clásica y en el entorno legal y teológico del libro; b) el libro fue escrito en tiempos del exilio; esta hipótesis se apoya en la abundancia de restos arameos (aramaísmos), en el arcaísmo de algunas costumbres de la historia (Rut 4,7), en las discrepancias con la ley deuteronomista y en su apertura univer-

[3] Cf. E. F. Campbell, *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (Nueva York 1975) y, también, A. Brenner, «Naomi and Ruth», VT 33 (1983) 385-397.

[4] Así, por ejemplo, R. L. Hubbard, *The Book of Ruth* (Grand Rapids 1988); R. M. Hals, *The Teology of the Book of Ruth* (Filadelfia 1969); G. Gerleman, *Ruth* (Neukirchen 1965); D. R. G. Beattie, «The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice», VT 24 (1974) 251-267, entre otros.

salista; c) su composición se fecha en el post-exilio[5]. En conclusión, hay que decir que, tal como está la investigación en este momento, no se puede determinar con precisión una fecha para la composición de Rut. La mayoría de los exegetas optan por datar el libro entre los ss. V y IV a.C.[6]

II. DIMENSIÓN LITERARIA

1. *Género y composición del libro*

a) Género literario

El emplazamiento del libro de Rut después de Jue y antes de 1 Sm ha llevado a pensar, durante mucho tiempo, que se trataba de un libro «histórico». Hoy ningún exegeta sostiene que Rut pertenezca al mismo género literario que Crónicas o que los libros de Samuel o Reyes[7]. Suele relacionarse a Rut con los cuentos folclóricos (según el formalismo ruso)[8]; a veces se incluye entre las denominaciones de saga, comedia o idilio[9]. La inmensa mayoría de los autores piensa que se trata de lo que en lengua alemana se denomina *Novelle,* y que nosotros traduciríamos por «novela corta», entendiendo con ello un relato breve, de argumento ficticio, simple y de pocos personajes. Rut es comparable a otras historias o novelas cortas de la Biblia, tales como el relato de José (Gn 37-50), la narración de la subida al trono de David (2 Sm 9-20) y otros libros bíblicos como Ester, Judit y Tobías.

b) Composición del libro

Desde una perspectiva diacrónica y teniendo en cuenta los criterios del material literario que contiene, así como los paralelismos y el vocabulario, es posible identificar algunos núcleos que

[5] Destacan R. Gordis, «Love, Marriage and Business in the Book of Ruth: A Chapter in Hebrew Customary Law», en H. N. Brean (ed.), *Light Unto My Path* (Gettysburg 1974); A. Lacoque, «Date et milieu du livre de Ruth», *Revue d'Histoire et de Philosophie Réligieuse* 59 (1979) 583-593.

[6] Cf. J. Vílchez, *Rut y Ester, op. cit.* 37; K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996) 25.

[7] Cf. H. Haag, «Ruth», en DBS X (1985) 1108-1118.

[8] J. M. Sasson, *Ruth. A New Traslation with a Philological Commentary and Formalist-Folklorist Interpretation* (Sheffield 1979).

[9] Véase, por ejemplo, P. Joüon, *Ruth. Commentaire philologique et exégétique* (Roma 1953).

destacan en el texto actual. Así, hay un núcleo que remite, posiblemente, a un poema oral, proveniente de siglos anteriores a la aparición de la prosa narrativa. Glatnzman, por su parte, sugiere tres estadios de desarrollo en el libro: a) una historieta antigua y poética de origen cananeo; b) una versión hebrea preexílica; c) una versión final postexílica[10]. Con todo, la mayoría de los autores sostienen la unidad del libro, aunque la genealogía del final (Rut 4,18-22) sigue siendo un problema sin resolver, tanto si se trata de un apéndice, como si formaba parte de la historia original.

En perspectiva sincrónica, conviene recordar que la forma en que dividimos el libro, para entender y mostrar su composición narrativa, suele estar ligada a la misma sensibilidad y perspectiva narrativa, más que a criterios internos y externos al texto. Mérito de H. Gunkel[11] fue poner de relieve la composición narrativa de Rut, distinguiendo cuatro grandes escenas, precedida cada una de ellas de una introducción y seguida de una conclusión. La genealogía final, según Gunkel, es un añadido de carácter secundario. Sobre esta división han ido construyéndose las de otros estudiosos posteriores[12].

[10] Cf. G. S. Glanztman, «Origin and Date of the Book of Ruth», CBQ 21 (1959) 201-207. No todos los autores comparten la misma idea. Otros sostienen que el libro está compuesto sobre la base de dos historietas orales, que en un principio eran independientes entre sí: una sobre Noemí y otra sobre Rut; a pesar de esta independencia original, ambas historietas habrían compartido un mismo medio geográfico y social, así como el motivo literario de la inversión del destino femenino. La mayoría de los exegetas, sin embargo, no acepta estas teorías diacrónicas de composición.

[11] Cf. H. Gunkel, *Ruthbuch* (Tubinga 1913; ²1930).

[12] Unos, como S. Bertman, «Symmetrical Dessign in the Book of Ruth», JBL 84 (1965) 165-168, basan su división en el tema; este autor descubre una estructura concéntrica del tipo ABC / C'B'A'; otros, como H. H. Witzenrath, *Das Buch Ruth* (Munich 1975), organizan el texto a partir de sus señales formales. Más significativas y seguidas por estudiosos y estudiosas de todo género resultan las propuestas de autores que presentan la composición narrativa del libro sobre la base de los criterios de la misma narración; K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther, op. cit.* 43, ofrece tres posibilidades: a) estructura en 5 escenas, entre las que se colocan tres interludios, precedido todo de una introducción y seguido de una conclusión y un apéndice genealógico; para ello se apoya en criterios de cambio en el espacio y orientación de la acción; b) la segunda posibilidad, más sencilla, es la estructura en cuatro partes, que es la que seguimos junto con otros muchos autores; c) estructura simétrica, de la que también damos cuenta. Cf. también S. Bar-Efrat, «Some Interpretations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative», VT 30 (1980) 154-173; Ph. Trible, «Ruth (Book of)», en ABD 5 (199) 842-847; M. Gow, «The Significance of Literary Structure for the Traslation of the Book of Ruth», *Bible Translator* 35 (1984) 309-320.

La composición del relato divide la obra en dos grandes mitades simétricas. La primera abarca los dos primeros capítulos y la segunda los otros dos. Sin embargo, lo que en verdad interesa es la composición y dinámica narrativa de cada una de estas dos grandes partes, como muestra lo que sigue[13]:

Escena primera: vuelta de Noemí (1,1-22)

a) introducción: puesta en marcha de la narración (1-7)

b) cuerpo o complicación con dos momentos (8-21):
   - despedida de Noemí y decisión de Rut (8-19)
   - vuelta de Noemí a Belén (20-21)

c) conclusión o resolución (22)

La palabra gancho más importante es el verbo *sub* (volver)

Escena segunda: plan de Noemí (2,1-23)

a) introducción (1)

b) desarrollo de la acción a través de encuentros (diálogos) entre los personajes. Se observa una forma concéntrica (2-22):

   1) Rut y Noemí (casa)

   2) Boaz y los segadores (campo)

   3) Boaz y Rut (campo)

      2') Boaz y los criados (campo)

      1') Rut y Noemí (casa)

c) conclusión (23).

Encontramos tres palabras gancho: el verbo *lqt* (espigar, recoger), el adjetivo «moabita» y la frase *masa' hen*, que significa «encontrar favor».

Escena tercera: ejecución del plan de noche en la era de Boaz (3,1-18)

a) introducción y puesta en marcha de la acción (1-5)

b) desarrollo de la acción, clímax del libro (6-15)
   - Rut de noche en la era (6-7)
   - encuentro y diálogo entre Rut y Boaz (8-15)

[13] Sigo la composición propuesta por Ph. Trible, citado en nota anterior.

c) conclusión abierta, vuelta a la casa (6-18).

Las palabras gancho son *goren* (era), el verbo *skb* (acostarse) y el término *go'el* (redentor).

Escena cuarta: boda de Rut y Boaz (4,1-13a)

a) introducción (1a)

b) escena del rescate y levirato en la plaza del pueblo (1b-12)

c) resolución y conclusión: boda de Rut y Boaz (13a).

Las palabras gancho son *s'r*, (puerta), de nuevo la raíz *g'l* (redimir, rescatar) y el verbo *qnh* (adquirir).

La historia cuenta con tres finales[14]: descendencia de Rut, bendición y genealogía de David (4,13b-22):

a) final primero: el hijo de Rut (13b)

b) final segundo: bendiciones a Noemí (14-17)

c) final tercero: genealogía de David (18-22).

2. *Estilo*

Es conocida la estima en que especialistas y lectores de todos los tiempos tienen al libro de Rut, considerado como una de las historias más bellas y mejor contadas del AT. Su estilo compendia algunos rasgos de la narrativa antigua, como no dejar tregua ni respiro al lector u oyente, porque el suspense se desarrolla en un *crescendo* continuo, así como el juego entre lo que se dice y lo que se omite, que permite al lector un mayor desarrollo de su propia actividad imaginativa en la escucha o la lectura. Pero propio de Rut es, también, el uso de la ironía y los juegos de palabras. La historia juega con los números tres, siete y sus múltiplos. El mismo nombre de Rut se repite 21 veces, resultado de multiplicar 3 por 7. Utiliza las composiciones quiásticas, los pares de palabras como Sadday/Yahveh, Majlón/Kilión, y otros. Hace uso de series de opuestos: hambre/saciedad, vida/muerte, joven/vieja, esterilidad/plenitud, hombre/mujer, castigo/recompensa. También usa palabras clave, impregnadas de sentido teológico, como *hesed* (misericordia) y «alas», en el sentido de pro-

[14] Cf. A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983) 83-110.

tección y cobijo divino, entre otras. Juega, igualmente, con el significado de los nombres que dan identidad a sus personajes. Noemí, por ejemplo, pide que la llamen *mara'*, «amarga», y no por su nombre, que significa «la dulce», interpretando este cambio como un castigo divino. Otro ejemplo es el nombre de Elimélec, que significa «Dios es rey», anticipando de alguna manera lo que será la futura línea dinástica de David. Por otra parte, Obed, que quiere decir «siervo», indica en este mismo sentido la realeza de David, el rey de reyes ante el que todos son siervos. Junto a todo esto, es preciso destacar además las relaciones y coincidencias con motivos bíblicos argumentales, que se encuentran en Rut y se remontan a las historias patriarcales.

III. PROPÓSITO Y DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Propósito del libro

A la pregunta sobre las razones por las que fue escrito el libro de Rut, se han dado respuestas muy variadas. Según unos, el libro de Rut intenta mantener las costumbres judías, u ofrecer un modelo acerca de cómo integrar la fe y la vida de los creyentes o, simplemente, legitimar la monarquía davídica. En algún caso se piensa que el libro trataría sólo de contar una buena historia y proporcionar el placer estético que se deriva de su belleza literaria. Para otros, el libro de Rut tendría como propósito animar a los prosélitos. O bien, intentaría promover el universalismo contra el nacionalismo excluyente. Para algunos, trataría de ensalzar las virtudes de la amistad y la lealtad o, sencillamente, las virtudes familiares. Y no falta quien piensa que el libro pretende preservar las tradiciones de las mujeres; sin olvidar, en fin, a muchos que creen que el libro de Rut pretende testimoniar la obra de Dios de una forma indirecta, como ocurre en otras historias bíblicas, al estilo de la historia de José en el Génesis.

Cada una de estas propuestas puede justificarse desde dentro del libro del Rut, pero ninguna de ellas puede considerarse como el único propósito, ni el más importante. No conviene olvidar que, mientras el escenario histórico siga tan incierto, la pregunta por la finalidad del libro no podrá tener una respuesta definitiva. Deben ser evitados dos propósitos, a saber, considerar Rut como una obra de protesta y relacionar su finalidad con un

escenario histórico específico. Ni el tono ni el contenido son polémicos; y su fecha, repetimos, sigue siendo incierta[15].

2. *Teología del libro de Rut*

a) La misericordia de Dios

En esta historia en la que Dios nunca habla ni realiza milagros, en donde se narra una historia sin elementos extraordinarios, el gran tema teológico gira en torno a los términos *hesed* o misericordia (Rut 1,8; 2,20; 3,10) y *baruk* o bendición. De la misericordia y la bendición, que vinculan la historia de los personajes con la tradición de las promesas patriarcales, arranca toda la trama que irá haciendo posible el final esperado. Dios, aparentemente, está ausente. La historia, sin embargo, se encierra en una sutil inclusión de los dos momentos en los que se nombra una acción explícita de Dios. Esta inclusión brinda al lector un marco de lectura creyente: en 1,6 dice el narrador «al enterarse de que el Señor había atendido a su pueblo proporcionándole alimento, Noemí decidió volver». Y en 4,13, al terminar ya el libro, vuelve a indicar que «Dios hizo que Rut concibiera». Desde la primera vez que se menciona el *hesed*, en las palabras con las que Noemí desea a sus dos nueras que vuelvan a sus respectivas casas en Moab, los personajes de la historia muestran, consistentemente, de qué modo aquellos que manifiestan esa misericordia, fidelidad o bondad con los demás (2,11-12.20; 3,10) son recompensados. Tal recompensa culmina con el nacimiento de Obed, hijo de Rut y, por medio de ella, de Noemí.

b) Teología de la providencia divina

Teniendo en cuenta estos rasgos, se entiende que, para numerosos autores, el relato de Rut sea una manifestación de Dios, que actúa de forma escondida en la vida ordinaria y dirige los acontecimientos de la historia; un modo de intervención que ya había mostrado en la narración de José (Gn 36-50). En este mismo sentido se manifiestan quienes creen que son la misma acción humana y su discurso los que ponen de manifiesto la divinidad. Precisamente esta forma indirecta de presencia y actuación de Dios ha acarreado un problema a la hora de inter-

[15] Cf. Ph. Trible, en ABD 5, 846.

pretar teológicamente el libro. Hay, en efecto, quienes subrayan la actuación indirecta y escondida de Dios y quienes, al contrario, subrayan la actividad humana. ¿Paradigma de teología indirecta de la providencia divina o teología de la iniciativa humana? La respuesta no es sencilla. En los párrafos siguientes intentaremos verlo más detenidamente.

Quienes defienden una teología inmediata de la providencia de Dios, suelen destacar los motivos bíblicos al respecto. Por ejemplo, la historia de Rut manifiesta al Dios de Israel, que es el Dios de la alianza, que muestra misericordia con los que le aman y guardan sus mandamientos (Dt 5,10; Ex 20,6); el Dios que da la abundancia de alimento (Rut 1,6), que cuida de los pobres y desamparados (Rut 1,16; 2,12), que bendice a todos los pueblos de la tierra mediante la bendición a Abraham (Gn 12,3), el Dios de todos los pueblos. La denominación de la tradición sacerdotal, utilizada por Noemí para nombrar a Dios, *El-Sadday* (1,20-21), remite a tales promesas y bendiciones.

Por otra parte, el argumento de la ausencia de Dios, propuesto por quienes piensan que no se le nombra más que al comienzo y al final de la historia, no es tan claro. Dios es invocado siete veces en el libro de Rut en oraciones y en bendiciones (1,8-9; 2,12.19; 3,10; 4,11-12; 4,14); dos veces en fórmulas de juramento (1,17; 3,13); y otras dos en boca de Noemí, al invocar su desgracia (1,13.20-21). Las plegarias encuentran respuesta al final de la historia, por lo que presumiblemente Dios, que es el único que escucha las oraciones de sus fieles, ha debido atenderlas. De este modo, Dios se hace presente a través de los mismos agentes humanos.

Ciertamente, el punto de vista expuesto es ampliamente aceptado. Pero hay un grupo de autores que entienden el sentido de la historia desde la ayuda que los mismos agentes o actores se prestan a sí mismos, a otros y entre sí. Esto, desde la perspectiva de los estudios sobre relatos folclóricos antiguos, indica que no es necesario hacer intervenir a Dios. Basta con ver el lugar que ocupa la suerte en el relato (Rut 2,4; 3,1-13.18; 4,1) para darse cuenta de que no se trata de la providencia divina, sino de un accidente o, cuando menos, de algo que los mismos humanos han buscado y encontrado, gracias a que han puesto en marcha sus propios recursos. No resulta claro que Rut se haya refugiado «a la sombra de las alas del Dios de Israel», como dice Boaz (3,9), por el hecho de que ella elija un hombre mayor como su redentor, ya que la pro-

tagonista había elegido anteriormente, en la era, estar cerca de los hombres jóvenes (2,21)[16]. Así, el autor de Rut pretendería sugerir que la actuación de Dios es continua y, normalmente, escondida en la humana actividad. En resumen, entre los autores permanece una línea de interpretación teológica, que destaca la acción providente del Dios creador. Ahora bien, dentro de esta línea interpretativa unos destacan la perspectiva divina y otros la humana, según el ángulo en el que se coloquen los distintos autores.

c) La apertura universal

Es otro de los temas teológicos mayores del libro de Rut. En consonancia con la tradición patriarcal de Abraham, el libro muestra que Yahveh, además de ser el Dios de Israel, es también Dios de pueblos como Moab, que no formaban parte de la elección y eran tradicionalmente menospreciados y odiados por Israel. Aceptar a Rut la moabita, en Belén, un pueblo israelita, y colocarla en la misma línea dinástica de David, es signo de la universalidad de Dios y de la vocación mediadora del pueblo de Israel.

d) La ascendencia davídica

Forma parte, también, de la teología de Rut. La ascendencia moabita de David no puede ser una invención, dado el odio y la aversión que Israel sentía hacia Moab. Algunos piensan que el objetivo del libro era preservar la tradición de los antepasados de David, hasta tal punto es benevolente el trato que el narrador da en el libro a Rut, la moabita[17].

e) Cuestiones legales

El libro de Rut incluye dos leyes israelitas relacionadas entre sí: la ley del levirato, en relación con la descendencia, y la ley del redentor o *go'el*, en relación con la tierra.

[16] En la segunda edición de su comentario, J. M. Sasson modifica en parte su perspectiva, pero permanece en la opinión básica de que el libro no generaliza la actuación providente de Dios y que no existe una doctrina de la recompensa automática divina. El autor rehúye nombrarlo, evitando así dejarlo a merced de la influencia de la evaluación de la conducta humana, algo que puede afirmarse, también, de la misma historia de José; cf. J. M. Sasson, *Ruth. A New Traslation, op. cit.*

[17] Cf. P. Joüon, *Ruth, op. cit.* 2.

Por lo que se refiere al *levirato*, según Dt 25,5-6 consistía en lo siguiente: cuando un varón israelita moría sin descendencia, el hermano tenía la obligación de casarse con la cuñada viuda. La descendencia que ésta tuviera pertenecería legalmente al hermano difunto. La narración de Rut presenta algunas anomalías al respecto. En rigor, la ley del levirato debía aplicarse al difunto Elimélec, marido de Noemí, al que se le han muerto los dos hijos sin descendencia. Pero Noemí es ya mayor y no le queda ningún hijo o hija por línea directa. En la historia no se aplica la ley estrictamente, cuando Boaz se casa con Rut. Boaz no es cuñado de Noemí, aunque sea pariente. Rut no es su hija, sino su nuera. Noemí recibe la descendencia a través de su nuera, que, además, es una extranjera. Estas anomalías muestran que la costumbre del levirato no se interpretó siempre de la misma manera. Posiblemente, estamos ante una comprensión del levirato que remite a un tiempo anterior al de Dt 25,5-10[18]. Tenemos, así, un matrimonio mixto y una aplicación laxa de la ley del levirato que, por un lado, parece mirar por los intereses del linaje de Noemí y, por otro, pretende proteger a Rut, cuyo perfil es el de un personaje particularmente vulnerable, al ser mujer, viuda y extranjera.

La segunda norma es la costumbre del *go'el* y hace referencia al derecho y obligación en Israel de salvaguardar la propiedad familiar, según Lv 25,25; 27,9-33 y Nm 27,1-11, pues la tierra era considerada como don divino a Israel y cumplimiento de las promesas hechas a los antepasados. Es posible que Noemí se hubiera visto obligada a vender las propiedades familiares para subsistir. El parentesco de Boaz le brinda la oportunidad de restablecer la propiedad de la familia. En la era, efectivamente, Rut recuerda a Boaz sus obligaciones como *go'el* o redentor para con Noemí.

Estas dos observancias legales sirven al autor para transmitir la acción providente de Dios para con su pueblo, mostrándole como Dios fiel y cumplidor de las promesas hechas a los antepasados, promesas que se actualizan en cada una de las familias de Israel y se extienden, incluso, a individuos de otras naciones. Tal es el caso de Rut[19].

[18] Cf. H. H. Rowley, «The Marriage of Ruth», *Harvard Theological Revue* 40 (1947) 77-99.

[19] Una dificultad no resuelta es la naturaleza de la relación entre ambas leyes, según Rut 4,5.

IV. CUESTIONES ABIERTAS Y TRABAJO PERSONAL

1. Cuestiones abiertas

a) Datación del libro y método de exégesis

La proliferación de estudios narrativos sobre el libro de Rut en las últimas décadas, tanto si se trata de estudios comparativos con otras historias del folclore antiguo[20], como si son estudios narratológicos[21], ha abierto una posibilidad de investigación diferente en lo que se refiere a la datación del libro. Desde mi punto de vista, queda abierta la posibilidad de distinguir el mundo de la historia, en el que ocurren los hechos, del mundo del discurso, donde el narrador se comunica con su lector. Esta distinción debería evitar la confusión de niveles; es decir, no deberían identificarse el vocabulario, las convenciones literarias, las costumbres sociales y sus implicaciones legales, que el narrador selecciona para el mundo de sus personajes y el desarrollo de la trama, con el vocabulario que emplea para comunicarse con el lector. Este segundo nivel ofrece pistas sobre el contexto social e histórico en el cual el narrador construye y escribe su historia.

b) El paradigma literario de las dos mujeres

Los estudios narrativos aplicados al libro de Rut han ofrecido perspectivas valiosas en el conjunto de las interpretaciones literarias, y, sobre todo, religiosas. Entre ellas quiero destacar el paradigma literario de las dos mujeres y sus variaciones, tanto en las historias del AT como en algunas del NT, por el interés que ofrece a la hora de una interpretación interesante de esta obra[22].

[20] Cf. V. Propp, *Morfología del cuento* (Madrid 1985); W. R. Bascon, «Four Functions of Folklore», en A. Dundes, *The Study of Folklore* (Englewood, N.J. 1965) 277-298.

[21] Puede verse A. Alter, *Poetics Biblical Narrative* (Nueva York 1981); traducción italiana *L'arte della narrativa biblica* (Brescia 1990); *The World of Biblical Literature* (Londres 1992) 51-52; A. Berlin, *Poetics and Interpretation, op. cit.*; A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion Rut* (Sheffield 1995); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington 1987) 60.164.175; Ph. Trible, «A Human Commedy: The Book of Ruth», en *Literary Interpretations of Biblical Narrative* II (Abingdon-Nashville 1982) 161-190.

[22] Cf. A. Brenner, «Female Social Behavour: Two Descriptive Patterns within the "Birth of the Hero" Paradigm», VT 36 (1986) 257-273. Este estudio pretende destacar el papel de las mujeres en el esquema general del mito del nacimiento del héroe, propio de la antigüedad. El mito, descrito en su día por O.

Se distinguen dos paradigmas, cada uno de los cuales incluye diferentes modalidades: el paradigma 1, de dos madres (Sara/Agar, Lía/Raquel, Rut/Noemí), y el paradigma 2, de una madre con dos hijos (Rebeca). El que nos interesa para nuestro propósito es el paradigma 1, que, a su vez, presenta otras dos modalidades: la modalidad 1a, de 2 madres y 2 hijos, uno de los cuales será el héroe verdadero (= elegido), mientras que el otro será el falso; la modalidad 1b, de dos madres (incluso puede haber hasta tres o más) y un hijo. Rut y Noemí se incluyen en el paradigma 1b.

En el caso de Noemí y Rut, se trata de mujeres que muestran un alto grado de cooperación, rompiendo el estereotipo de rivalidad y lucha destructiva que presenta el paradigma 1a (Sara/Agar, Lía/Raquel, Ana/Penina). En vez de dos hijos, hay sólo uno, en cuyo nacimiento intervienen las dos mujeres. Sus características, en contraste con el paradigma 1a, son las siguientes: no están casadas con el mismo hombre, pero forman, sin embargo, una pareja al estilo de Sara/Agar, en complementariedad especular (joven/vieja; superior/subordinada; estéril/fecunda). Noemí es una viuda mayor con hijos fallecidos, de estatuto social y religioso superior en su pueblo, de raza judía, centrada en el pasado, a la que se le han acabado las oportunidades. Rut, en contraste y complementariedad, es viuda, joven y sin hijos; su estatuto religioso y social en Belén es inferior al de Noemí, pues es extranjera y depende de Noemí, a quien está subordinada, pero se orienta a las posibilidades del futuro.

Las dos comparten la ausencia de hijos y de maridos[23]. De acuerdo con el estereotipo de las parejas de mujeres bíblicas, a

Rank, discípulo de Freud, contiene los siguientes elementos: una mujer, preferentemente de origen noble, estéril hasta edad avanzada; un anuncio o revelación divina sobre el nacimiento de un hijo; después del nacimiento del hijo, hay otras dificultades para salir adelante (es frecuente, por ejemplo, que aparezca un peligro mortal, cuya función es destacar el destino del héroe y, sobre todo, la protección de los dioses); la separación de los padres y la maduración personal (camino de autonomía que lo vincula más a la misión predestinada que a su origen humano); la superación de pruebas heroicas (el héroe debe demostrar que tiene capacidades y que, por tanto, los dioses no se equivocaron al elegirlo; suele estar en una posición que le coloca en el margen entre lo humano y lo divino); reconocimiento final del héroe (triunfo, premio al esfuerzo, cumplimiento de lo predeterminado, triunfo del dios protector).

[23] En esta situación, la pareja de mujeres sirve a uno de los propósitos del paradigma del héroe, que es multiplicar las dificultades, a fin de mostrar la importancia del héroe y la protección de los dioses.

las que éste se asemeja, el lector espera que ambas mujeres compitan a muerte por el posible hijo y consigan así sus correspondientes beneficios. La conducta de estas dos mujeres, sin embargo, parece invertir todo el paradigma 1a. Cuando Rut se casa, después de someterse al plan de Noemí, y da a luz a Obed, cede su estatuto natural o biológico a su suegra (Rut 4,17), al ceder el hijo a su madre adoptiva. Todas las vecinas dicen que Rut le ha dado descendencia a Noemí (no a Rut, ni a Boaz). La razón del narrador y la que se infiere de toda la historia es la generosidad y misericordia de Rut *para con Noemí*. Es el amor de Rut a Noemí el que mantiene juntas a las dos mujeres, las apoya, impulsa y ayuda a resolver el problema de ambas en su sociedad y consigo mismas.

La gran diferencia que se aprecia entre los dos paradigmas, el 1a de rivalidad y destrucción y el 1b de cooperación y edificación (Rut edifica la casa de Israel, cf. Rut 4,11), estriba en la evaluación de la conducta potencial y de hecho, ejemplificada en el *personaje de Rut, que cambia la moral psicosocial de la historia*, así como sus principales actrices femeninas. El héroe no surge del amor hombre-mujer, tampoco de ambiciones políticas y de clan. No nace de las angustias personales o necesidades de mayor autoestima, sino del amor de una mujer por otra y de la capacidad de colaboración que ambas muestran.

La historia de Noemí y Rut prepara la aparición de una nueva variedad de este paradigma, que no se acomoda del todo a ninguno de los paradigmas de parejas de mujeres del AT. Nos referimos, ya en el NT, a Isabel y María en Lc[24], una pareja de mujeres cuyas historias y mutuas relaciones muestran un paradigma combinado de 1a (dos madres y dos hijos héroes) y 1b (dos madres y un hijo héroe). El énfasis recae en el nacimiento de Jesús. Con ello se crea una nueva tradición en el paradigma del nacimiento del super-héroe. Es un nuevo desarrollo de motivos antiguos, en donde la fe, que es la que mueve ambas historias (fe/incredulidad, no el linaje), triunfa sobre la ambición personal y asegura no sólo la supervivencia pacífica de la condición humana ordenada (Rut y Noemí), sino que, a través del nacimiento de los dos héroes, implica también la evolución de una

[24] No entro en el análisis de Lc 10,38-42, que presenta una variedad del paradigma 1a, interesante para el análisis comparativo, pero que en este marco no resulta pertinente.

nueva era socio-religiosa. La pareja de mujeres se apoya mutuamente. Encontramos comprensión en vez de hostilidad, ajuste al rol personal en la historia de cada una, en lugar de desajuste. Ello anticipa, en este caso positivamente, la relación de ambos héroes adultos, eliminando la lucha de poder y proponiendo su cooperación al fin último del Reinado de Dios. En estas historias hay una minimalización del papel del padre, algo más destacado en la historia de Rut y Noemí. Ambas parejas, Rut/Noemí e Isabel/María, son retratadas como parejas de mujeres fuertes, es decir, con personalidad y complejidad de personaje, a diferencia de las mujeres del paradigma 1a, de rasgos más estereotipados.

Algunas autoras han propuesto como propósito del libro preservar las historias de las mujeres en el marco del AT. La historia de Rut, piensan algunas, es una extraña y sorprendente ventana a la vida de las mujeres en el AT. El libro, siguen diciendo, utiliza sorprendentemente símbolos atribuidos a las mujeres, tales como la paz, la plenitud, la progenie, la cotidianidad, recortados sobre un fondo agrícola de cosecha. Sus personajes son audaces y llenos de recursos, necesitados de todo su coraje para afrontar los riesgos que conllevan sus decisiones. Juegan, por todo ello, un rol subversivo en el plan de salvación de Dios.

c) La teología de la suerte

De todo el libro emana una especie de «teología de la suerte», que hace presente al Dios creador y donante gratuito, en conexión con la teología subyacente, derivada de la misericordia y fidelidad divinas (*hesed*) y de la profusión de su bendición (*baruk/berukah*). Por suerte, Rut va a dar al campo de Boaz para espigar (2,3); es ahí donde ella recibe la bendición de Boaz (2,12). Por suerte, Boaz duerme en la era la noche en que Rut va a seducirle (3,7), y es suerte su postura acostado, que permite la accesibilidad de Rut a su cuerpo y la palabra con la que le recuerda su obligación de rescate para con Noemí. Por suerte, pasa el «tal fulano» –que tenía derecho de rescate sobre la tierra de Noemí– aquella mañana por la puerta de la ciudad (4,1), dando posibilidad a Boaz de realizar su deber de redentor para con su pariente.

Dios actúa intencionadamente en tales circunstancias humanas sin forzar, sin embargo, ni su actuación, ni su presencia. El Dios fiel se hace presente a través de la fidelidad humana. El

Dios creador y providente, el que promete y cumple, se muestra como tal en la abundancia de las bendiciones mutuas, en la generosidad de unos para con otros y en el uso de los recursos de todo tipo con que Dios proveyó a los humanos. El descubrimiento de sus signos fuerza a los humanos a dirigir su mirada sobre los otros y sobre la historia, no fuera o al margen de ellos. De este modo, el libro de Rut se convierte en una historia en la que se expresa la libertad de Dios en su modo de actuar y, a la vez, su inmenso respeto por la libertad que dio a los humanos en el principio de los días, para que en él creyeran y pudieran reconocerle.

2. *Orientaciones para el trabajo personal*

Lo primero y más importante es leer el texto. Efectivamente, lo primero, para quien quiera estudiar el libro de Rut, es hacer una buena lectura, seguida y completa. Para ello, podría resultar útil tener delante la composición narrativa propuesta por Ph. Trible en cuatro escenas. La lectura puede hacerse tratando de identificar cada una de las escenas, así como las palabras «gancho», que sirven de señal. Un ejercicio posterior podría consistir en identificar los elementos simétricos de la división en dos grandes mitades, que hemos propuesto. La primera, compuesta por Rut 1-2; la segunda, por Rut 3-4.

Puede luego pasarse a un estudio de las imágenes y los símbolos del libro. Rut se presta para explorar símbolos e imágenes y perseguir sus huellas en el resto del AT. Para ello puede ser útil la ayuda de un diccionario como el de E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* (Madrid 1978).

Interesante puede resultar, también, el estudio de los personajes en lo que se ha dado en llamar la «narrativización de los nombres» (M. Bal), es decir, la relación entre la identidad narrativa de los personajes y las prolepsis (anticipaciones), que son sus nombres propios, así como la ironía que se deriva de algunos de ellos. Orfá (nuca) puede significar la que se da la vuelta; Boaz quiere decir potente; Majlon, tanto si se deriva de la raíz *mhl*, como de *hly*, significa ser débil, ser estéril, estar enfermo; Kilion, por su parte, significa estar acabado, y Elimélec, «mi Dios es rey». Puede estudiarse, igualmente, el rol y la función narrativa que realizan los personajes colectivos, que parecen actuar a modo de coro[25]. Y, por último, también sería interesante tratar de identificar la línea de ironía que recorre el libro, y percibir su función narrativa y su valor teológico, bien por el contraste que implica, bien por las alterna-

[25] Para una introducción al análisis narrativo puede verse S. Chatman, *Historia y discurso* (Madrid 1990).

tivas que propone o las evocaciones que sugieren al lector acerca de la actuación de Dios y la actuación de los humanos[26].

Otro estudio interesante podría ser el rastreo de las cuestiones legales y de las costumbres sociales que aparecen a lo largo del libro, tanto de las que se encuentran en el corpus legal –la ley del levirato y la del rescate– como de otras distintas, tales como quitarse la sandalia (4,7), realizar los tratos en la puerta de la ciudad ante testigos (4,1-10), e incluso las que resultan un tanto extrañas, como que una mujer tome la iniciativa de ir a trabajar para llevar el sustento a su casa (2,2), etc.[27]

El relato de Rut se presta también a un estudio pormenorizado y comparativo de las principales líneas teológicas. Por ejemplo, pueden estudiarse las formas de misericordia y fidelidad que se encuentran en la historia, deteniéndose a identificar los personajes que la realizan y los que la reciben, la concatenación de efectos benéficos y las analepsis o evocaciones de tal línea en el resto del AT. Lo mismo podría decirse de la bendición, la temática de la salida y la vuelta, el hambre y la saciedad, por indicar sólo algunos temas.

Finalmente, la historia de Rut suele compararse, tanto en su género literario, como en su trasfondo teológico y en la forma en que se brinda el mensaje religioso, con la historia de José (Gn 36-50). Sería interesante estudiar las similitudes y las diferencias entre ambas historias.

3. *Bibliografía comentada*

a) En lenguas españolas

Como sucede con otros libros bíblicos semejantes, hay que advertir que en las lenguas españolas se encuentran pocas obras monográficas sobre Rut y el resto de la literatura narrativa bíblica. Proponemos dos, que son excelentes, cada una en su género. La primera, de L. A. Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Madrid 1973), sirve para una lectura guiada y una primera aproximación; es libro de alta divulgación. La segunda es el importante comentario de J. Vílchez, *Rut y Ester* (Estella 1998). El autor dedica sus primeras páginas a las cuestiones generales y puntuales sobre el libro de Rut y pasa después a comentar, verso a verso, los cuatro capítulos del libro. El comentario sigue la división de la obra en cuatro partes y atiende tanto a la perspectiva filológica, como a la histórica, la literaria y la teológica. Propone dos excursus finales sobre el trasfondo legal del libro, uno sobre el *go'el* y otro sobre el levirato. También puede verse A. Wénin, *El libro de Rut*, CB 104 (Estella 2000).

[26] Para un estudio de la ironía puede verse W. C. Booth, *Retórica de la ironía* (Madrid 1989).

[27] Cf. los dos excursus del comentario de J. Vílchez, *op. cit.* 149-160.

b) En otras lenguas

Aparte las citadas a lo largo de la exposición, subrayamos las siguientes: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Ruth* (Sheffield 1993), obra colectiva pensada para iniciados e iniciadas en exégesis e historiografía bíblica. Se divide en cuatro partes. La primera (perspectivas de género) incluye estudios del libro de Rut en la perspectiva de las mujeres: la clásica E. C. Stanton, autora de *La Biblia de las mujeres*, del siglo pasado; M. Bal, sobre la narrativización de los nombres propios; el discurso del poder en Rut, de I. Rashkow; y un detallado estudio sobre Rut 1,8 de C. Meyers. La parte segunda estudia la cuestión del autor y su relación con el género. En la tercera se ofrecen comentarios de la literatura rabínica y de Efrén el sirio; finalmente, en la cuarta parte se informa sobre expresiones artísticas del libro de Rut.

En la obra de A. Lacoque, *Subversives. Un pentateuque de femmes* (París 1992), el autor dedica un capítulo al estudio de Rut. Lo más interesante es, por una parte, la perspectiva de género y, por otra, el contexto y las relaciones que el autor establece entre el libro de Rut y el resto de la narrativa postexílica bíblica. Por su parte, K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996) es una obra breve, precisa y rigurosa, que intenta iniciar a los estudiantes de teología en los libros bíblicos. La autora traza un panorama del libro de Rut atendiendo al problema de la fecha, trasfondo legal, canonicidad, dimensión literaria, teología y propósito del libro de Rut. Sus 50 páginas dan al lector una buena síntesis sobre el estado de la cuestión del libro de Rut y cuáles son los principales rasgos de la obra. Finalmente, un comentario, el de J. M. Sasson, *Ruth. A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation* (Sheffield ²1989), segunda edición del ya clásico comentario de este autor al libro de Ruth, muy centrado en la dimensión filológica del texto y en las relaciones del relato bíblico con otros de la literatura folclórica. Está dividida en cinco grandes capítulos. Después de ofrecer su propia traducción del texto y de presentar los problemas del canon y del uso litúrgico del libro, se encuentra el más amplio de todos, dedicado al comentario filológico. Los restantes capítulos se ocupan de cuestiones como el género, la interpretación y la fecha. Entre las diferencias que el mismo autor señala entre la primera y la segunda edición, se encuentran una mayor atención a la dinámica del relato y al argumento, así como la introducción de matices importantes en lo relativo a las relaciones entre Rut y otras obras del folclore antiguo.

Capítulo X
EL LIBRO DE TOBÍAS

Tobías (Tob) es uno de los libros más populares entre los deuterocanónicos. Uno de sus personajes, el arcángel Rafael, se cuenta entre los ángeles más venerados en la Iglesia católica. La praxis ascética de la noche de bodas de Sara y Tobías ha sido una propuesta seguida por muchas parejas a lo largo de siglos. Y, aunque hay quienes consideran el argumento de Tobías sin interés y torpe su estilo, aquellos que mejor lo conocen no opinan lo mismo, como tendremos ocasión de mostrar. En este capítulo comenzaremos presentando algunos datos generales del libro, como su nombre y argumento, el texto y sus versiones, sin olvidar su puesto dentro del canon. Después hablaremos del autor, fecha, lugar de composición e historicidad del libro. En la sección literaria abordaremos el género, las fuentes y los rasgos estilísticos, mostrando la relevancia de la ironía, para concluir confirmando la unidad del libro. Al tratar el propósito del libro, mostraremos sus valores religiosos y la intertextualidad bíblica de sus páginas. Finalmente, nos fijaremos en las protagonistas femeninas del libro y en el demonio Asmodeo, desde la perspectiva de la antropología cultural.

I. DATOS GENERALES

1. El libro

a) Nombre y argumento

La obra es conocida por el nombre de uno de sus protagonistas, Tobit, aunque en las traducciones españolas lo conocemos como «el libro de Tobías», identificando el nombre del pa-

dre, Tobit, con el del hijo, Tobías. Aquí seguiremos la nomenclatura española. Por lo demás, el libro, que, como veremos, juega con el significado de la onomástica de sus protagonistas, propone tres nombres derivados de la misma raíz, *tôb*, que significa bueno, bondad. Con ellos se denomina a los varones de tres generaciones, el abuelo *Tobiel*, el padre *Tobit* y el hijo *Tobías*. Tobiel significa «Dios es mi bien»; Tobit es apócope de «Yahveh es mi bien», como parece ser también el nombre de Tobías, abreviatura de *Tobiyah*. El nombre de Tobit, sin embargo, tiene una forma anómala, de adjetivo femenino o adverbio[1]. No se trata de un nombre extraño dentro de su época. La cueva 4 de Qumrán muestra que se trata de una forma helenizada del hebreo *twby*, que significa literalmente «bien mío» o «mi bien».

En cuanto al argumento, el libro de Tobías narra la historia de dos personajes que se encuentran en apuros, Tobit y Sara. Tobit es un judío piadoso, caritativo y observante, de la tribu de Neftalí, exilado en Nínive, que, debido a un accidente, se queda ciego. Sara, hija de Ragüel, pariente de Tobit, ha visto morir uno tras otro a sus siete maridos durante la noche de bodas por obra del demonio Asmodeo. Tanto el uno como la otra ruegan a Dios fervientemente que venga en ayuda de sus dificultades. La historia da un giro cuando Tobit envía a su hijo de viaje a casa de Ragüel. El camino se convierte en un lugar lleno de dificultades. Pero es precisamente en el camino donde Dios, por medio del arcángel Rafael, le ofrece ayuda y compañía. Rafael, que significa «medicina de Dios» o «Dios cura», libra a Sara del demonio, hace posible el matrimonio entre Tobías y Sara y proporciona un remedio para la ceguera de Tobit. De ese modo quedan escuchadas las súplicas que los personajes hicieron a Dios. La intervención de Dios hará posible la felicidad de ambas familias, que se unirán mediante el matrimonio de Tobías, hijo de Tobit, con Sara, hija de Ragüel.

b) Texto y versiones

El libro de Tobías se nos ha transmitido en diferentes versiones. La más antigua parece ser la griega. Se conocen tres textos griegos importantes: dos más cortos, llamado texto B (manuscrito Vaticano) y el texto A (manuscrito Alejandrino), y un texto más largo, texto S (manuscrito Sinaítico), que es el más an-

[1] Cf. L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Madrid 1973) 47.

tiguo de todos. La relación entre las tres versiones es discutida desde el descubrimiento del texto S por Tischendorf. Todavía se conoce otra recensión, denominada texto mixto, que contiene solamente Tob 6,9-12,22.

Aparte las versiones griegas, existen otras en latín, la Vetus Latina, que se asemeja mucho al texto S, y la Vulgata, que parece una versión apresurada de la Vetus Latina, hecha posiblemente sobre la base de un texto arameo. Aunque existe una edición crítica de la versión siríaca, el libro de Tobías no forma parte de la Peshita. Existen otras versiones antiguas, como la copta sahídica y la etíope, basadas ambas en el texto B (Vaticano), así como una versión hebrea posterior.

Cuál fuera la lengua original de Tob es una cuestión debatida todavía hoy, sobre todo a raíz del descubrimiento de una copia hebrea y cuatro arameas en la cueva 4 de Qumrán. Este último encuentra ahora más apoyo que el hebreo[2]. De las traducciones españolas destacamos la *Sagrada Biblia* de Cantera e Iglesias, que sigue el texto S[3]; la *Nueva Biblia Española*, que también sigue el texto S, pero corregido y completado en ocasiones con el texto de los manuscritos A y B en la edición de Rahlfs; y la *Biblia de Jerusalén*, que sigue el texto griego, pero añade en nota las adiciones más notables de la Vulgata.

c) Canonicidad

Tob no forma parte del canon bíblico de los judíos. ¿Cuál es la causa de esta exclusión? Algunas de las respuestas dadas a esta pregunta ya han quedado obsoletas. Las que se refieren a su lengua original, arguyendo que estaba escrito en griego, ya no

[2] Sobre el tema, pueden verse, entre otros, O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction, Including the Apochrypha and Pseudoepigrapha, and Also the Works of Similar Type from Qumran* (Nueva York 1965); J. T. Milik, «La patrie de Tobie», RB 73 (1966) 522-530; G. W. E. Nickelsburg / M. Stone, *Faith and Piety in Early Judaism: Text and Documents* (Filadelfia 1983); R. H. Pfeifer, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apochrypha* (New York 1949); Ch. C. Torrey, *The Apochryphal Literature: A Brief Introduction* (New Haven 1945); F. Zinmermann, *The Book of Tobit: An English Translation with Introductions and Commentary* (Nueva York 1958).

[3] Cf. N. Fernández Marcos, «Tobit», en F. Cantera / M. Iglesias, *Sagrada Biblia* (Madrid 1979); el autor señala que elige el texto S porque lo considera el más completo y antiguo, pero añade que «esta elección no supone una decisión sobre el problema de la relación literaria entre los dos textos», 885.

son válidas desde el descubrimiento de Qumrán. Tampoco sirve decir que su lengua original fue el arameo; ahora sabemos que era ésta una lengua que gozaba de gran prestigio. Además, se ha aducido otro tipo de argumentos. Así, se dice que su rechazo en el «concilio» de Yamnia habría sido debido a que en cuestiones matrimoniales Tob era contrario a la *halakah* farisea. Por ejemplo, que fuera Ragüel, el padre de la novia, quien escribiese el contrato matrimonial con Tobías y no Tobit, el padre del novio. Sin embargo, esto fue cambiado en el s. I d.C. (Simon ben Setah), prescribiéndose que fuera el novio el que expidiera el decreto, a fin de dar a la novia mayor protección. Por lo que no se considera ya una razón que explique la exclusión de Tob del canon judío. Además, en los últimos años los estudiosos discuten la naturaleza de la reunión de Yamnia y si allí se cerró el canon hebreo o se dejó abierto. Por regla general, con los datos en la mano, hoy se tiende a pensar que Yamnia no fue un concilio, sino más bien una reunión de estudiosos y que la formación del canon de la Biblia hebrea se hizo a lo largo de un proceso y no en un momento determinado (véase IEB 2, c. III, I). Por todo ello, hay que reconocer honradamente que no se sabe la razón por la que Tob no se encuentra en el canon judío[4].

Entre los cristianos, sabemos que la iglesia oriental negó el estatuto canónico a Tob, con la excepción de algunos como Clemente de Alejandría (150-215)[5] y Juan Crisóstomo (407). Entre quienes lo rechazaron estaban Orígenes (185-254), Melitón de Sardes (167), Atanasio de Alejandría (293-373), Cirilo de Jerusalén (315-386) y Gregorio Nacianceno (330-389), así como el canon apostólico (380). En la iglesia occidental el primero que lo admitió como libro canónico fue Hipólito de Roma (170-235). Entre los que incluyen a Tob en el canon se encuentran Hilario de Poitiers (315?-367?), Agustín (354-430), el Concilio de Roma (382) y el de Cartago (397). En resumen, puede decirse que la Iglesia occidental desde el principio consideró a Tob un libro canónico, mientras que la Iglesia oriental no lo tuvo como tal. Por otra parte, Tob es citado en la *Didakhé*, así como en 2 Clemente, en la epístola de Policarpo y en los escritos de otros Padres.

[4] Cf. C. A. Moore, *Tobit* (Nueva York, Londres 1996) 49.

[5] Los números encerrados entre paréntesis se refieren a las fechas de nacimiento y muerte (cuando hay dos números) o a escritos (cuando hay sólo un número).

2. *Autor, fecha y lugar de composición*

El autor de Tob era un judío. No podemos añadir con cierta seguridad nada más. Si era un samaritano, un saduceo o un esenio de Qumrán, sigue siendo objeto de discusión sobre el que no hay acuerdo.

El libro de Tobías puede haber sido escrito entre el s. VII a.C. y el s. III d.C. La mayoría de los estudiosos, sin embargo, considera como fecha de referencia el período comprendido entre 225 y 175 a.C. Esta fecha es *posterior* a la admisión en el canon de los libros proféticos, como muestra Tob 14,4, que habla del cumplimiento de las profecías y cita las palabras de Jonás sobre Nínive; pero es *anterior* al período macabeo, según Tob 13,11 y 14,6-7, donde se desea la vuelta del exilio para los desterrados.

En el libro hay una serie de datos geográficos erróneos, que apelan a fechas más lejanas, como los ss. VII o V a.C. Por otra parte, frases como «la ley de Moisés», «el libro de Moisés» (Tob 6,13; 7,11; 12,13), implican una fecha posterior a Cr. Esta datación encuentra algunas objeciones por parte de distintos autores. Así, el autor no habría hablado del templo de Jerusalén en el modo en que lo hace (Tob 13,9-18; 14,5-6) si no le hubiera resultado familiar la magnificencia de la construcción de Herodes en el s. I a.C. Lo mismo podría decirse del énfasis puesto en el matrimonio agnaticio, una práctica que no puede esperarse razonablemente hasta el s. I, y de la ausencia de alguna expresión de fe en la resurrección personal.

Para la composición se han barajado, como posibles, muchos lugares, como Egipto, Media, Persia, Asiria, Palestina... Lo más que puede decirse de forma consensuada es que el libro fue escrito en algún lugar de la diáspora, que es lo que el texto refleja. En la primera mitad del s. XX la crítica se inclinaba por Egipto como el lugar de composición, porque se suponía muy importante la influencia literaria en la obra de la historia de Ajicar. En la segunda mitad de este siglo, sin embargo, las preferencias se inclinan hacia algún lugar de la diáspora oriental.

Como sucede en los libros de la literatura postexílica, la historicidad es una de las cuestiones obligadas. ¿Es histórico Tob? Considerando los errores existentes sobre personajes y circunstancias históricas, tales como poner la tribu de Neftalí en el exilio con Teglatfalasar III (745-727 a.C.; 2 Re 15,29) en vez de Salmanasar V; Sargón II (722-705 a.C.) como sucesor de Salmanasar

V y no de Senaquerib (2 Re 17,1-6; 18,9-13, que contiene el mismo error) y otros tantos errores geográficos, durante mucho tiempo ha querido responderse diciendo que Tobías no es histórico o, al menos, que su historicidad es dudosa. La respuesta, sin embargo, no puede sustentarse sobre la base de tales errores, porque un libro histórico puede tenerlos por descuido o incluso adrede por motivos de censura. Hay que buscar otros criterios. Lo que ha llevado a negar definitivamente la historicidad de Tobías a la inmensa mayoría de estudiosos ha sido el descubrimiento de las influencias literarias, de carácter ficticio, de las que parece depender la narración.

II. DIMENSIÓN LITERARIA

1. Género y fuentes literarias del libro

a) Género literario

El libro de Tobías es una obra de ficción; pero, ¿de qué tipo de ficción se trata?, ¿a qué género literario narrativo pertenece éste? Podría ser, a primera vista, una historieta o una novela, un cuento de hadas o una sátira, una tragedia o un drama. Hoy prefiere hablarse de novela o romance, añadiendo algunos adjetivos que intentan especificar mejor su sentido. Por ejemplo, suele hablarse de novela «buena», novela «religiosa», historieta «de la diáspora», relato «didáctico», novela «sapiencial» o «judía». Entendemos por novela o romance[6] una narración extensa que narra las aventuras o experiencias de uno o más individuos según sus personales capacidades y desde el punto de vista de sus intereses y emociones, ya sea con el propósito de entretener, o de instruir o edificar espiritualmente[7]. Este género, a menudo, toma la forma de «prueba exitosa» y consiste en la realización de un viaje lleno de peligros en busca de dinero o de una mujer con la que contraer matrimonio, que, aunque debe atravesar momentos de graves dificultades y de lucha mortal, termina felizmente con un éxito completo en riqueza, mujer, etc. En nuestro caso, el héroe

[6] Hay que tener en cuenta, que los autores angloparlantes distinguen entre *novel* y *romance*, mientras que las distinciones en español no resultan tan claras. Solemos hablar de novela en el sentido en que el inglés habla de romance. Por eso prefiero, en adelante, utilizar sólo el término novela.

[7] Cf. B. E. Perry, *The Ancient Romances: A Literary-Historical Accounts of Their Origins* (Los Angeles 1967) 44-45.

Tobías supera la prueba y alcanza el éxito al final de su viaje, esto es, el dinero, la esposa y la curación de la ceguera de su padre. Esta novela contiene además, esparcidos por la narración, elementos sapienciales que no son exclusivos de Tobías, sino que tienen su contrapartida también en las obras literarias contemporáneas. Son ejemplos de elementos sapienciales las enseñanzas de Tobit en forma de máximas en 4,3-19, la advertencia sabia a su hijo en 14,3-11 o las admoniciones de Rafael al padre y al hijo en 12,7-10. Por supuesto, dentro de esta novela se encuentran además elementos pertenecientes a otros géneros, como alegorías, fábulas, enigmas, confesiones, himnos y diálogos.

b) Fuentes

Tobías utiliza historietas del folclore antiguo y de cuentos populares. Entre todas las que parecen haber influido en el libro, se mencionan como más probables las siguientes:

- La historieta del *muerto agradecido* y la de la *novia del monstruo*. La primera se refiere a un tema universal, la historia de un hombre que gastó mucho dinero en enterrar un cadáver y se ve recompensado por el muerto. La segunda es una variación del motivo de la novia peligrosa. Hay quienes consideran la historieta del muerto agradecido como el relato básico sobre el que se construye la narración de Tobías, mientras que otros consideran como relato base el de la novia del monstruo. Algunos, por el contrario, piensan que ha sido Tob el que se encuentra en la base de la historieta del muerto agradecido. La mayoría cree que se trata de una combinación de historietas o que, en todo caso, no pueden establecerse completamente las relaciones entre ellas y la historia de Tobías.

- Se considera también, que la *historia de Ajicar* está en la base del relato de Tobías. Ajicar es un sabio arameo en la corte asiria, contemporánea de Esashadon. Esta historia ha podido comprobarse, verificando los datos con fuentes extrabíblicas sobre la carrera y los proverbios de Ajicar, que, según puede deducirse del relato, era un personaje conocido. Aunque la historia de Ajicar no sobrevivió en su forma original, hubo un número de versiones posteriores que sobrevivieron. La influencia en Tob es clara y resulta evidente también en pasajes en que no se le menciona[8].

[8] Puede compararse Tob 4,17 del texto S con Ajicar 2,10; Tob 4,10; 4,12, con el Ajicar siríaco 8,41; 2,5-6. Sin embargo el Ajicar del cuento, a diferencia del de

• En tercer lugar, se piensa que el tratado de Khons es otra de las fuentes de Tobías. Se trata, según algunos autores[9], de una historieta popular del s. V a.C. acerca de una princesa de Egipto poseída por un demonio, que fue exorcizado por Khons, un agente del dios de la salud de Tebas.

• Hay otros cuentos o historietas que posiblemente estuvieron también en la base del relato de Tobías. Aunque el autor teje su historieta popular, de vez en cuando se detectan pequeños elementos que son incompatibles con el tejido general, como por ejemplo la mención del perro de Tobías (Tob 6,1), un animal que goza de escasa estima en la Biblia y que podría ser reminiscencia del perro de Ulises[10] o del perro que espera a Srasha en el zoroastrismo[11].

Tampoco podemos olvidar influencias bíblicas en el libro de Tobías, pero de ellas hablaremos más adelante.

2. *Composición y características literarias*

a) Composición

El libro de Tobías está organizada en tres grandes partes:

Parte primera (1-4):

- prólogo (1,1-2)
- presentación de Tobit (1,3-22)
- exposición de situaciones (ceguera de Tobit, desgracia de Sara, 2-3,15)
- acogida divina de la súplica de los protagonistas (3,16-17)

Parte segunda (5-10):

- viaje de Tobías a casa de Ragüel (5-6,9)

Tob, no era dador de limosna; según L. Alonso Schökel, la historia de Ajicar es superior, narrativa y literariamente, así como en el plano sapiencial; cf. L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester*, *op. cit.* 45; un resumen de la historia de Ajicar, así como la historia de los textos que nos han transmitido el relato, en M. García Cordero, *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) 617-20; traducción española de la historia de Ajicar por E. Martínez Borobio, en A. Díez Machado (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid 1982) 169-189.

[9] Cf. A. P. Wickgren, «Tobit, Book of», en IDB 4 (1962) 658-662.

[10] Cf. T. F. Glasson, «The Main Sources of Tobit», ZAW 71 (1959) 275-277.

[11] Cf. R. F. Surburg, *Introduction to the Intertestamental Period* (Saint Louis 1975) 103-105.

- boda de Sara y Tobías (6,10-9)
- viaje de vuelta de Tobías y Sara a casa de Tobit (10)

Parte tercera (11-14):

- reencuentro de padre e hijo y curación de la ceguera (11)
- desvelamiento de la identidad de Rafael (12)
- cántico de Tobit y muerte (13-14)
- epílogo (14,12-15).

b) Características literarias

Uno de los rasgos que se atribuyen a este relato es su escaso interés narrativo. Apenas si puede hablarse de suspense, dado que desde el comienzo el lector es informado del final feliz de Tobit y Sara, gracias a la intervención de Dios en favor de ellos. Esto indica que el foco de la narración no está en el qué, sino en el cómo; el interés de la historia se desplaza hacia la forma. No hay que olvidar que los relatos bíblicos eran leídos muchas veces y, algunos de ellos, en el culto. El suspense, por tanto, no debía tener una importancia decisiva en sí mismo. Los relatos bíblicos, bajo un tipo de argumento de acción, esconden, en realidad, un argumento de revelación[12]. Nos parece importante tener en cuenta este rasgo al tratar el libro de Tobías.

Los personajes aparecen desarrollados y por ello el interés debe centrarse en su densidad narrativa. Con todo, se trata de personajes sin rasgos extraordinarios, gente normal, corriente y sencilla, que no puede competir con protagonistas como los de los libros de Ester, Daniel o Judit. En este caso, se produce otro desplazamiento del interés para su lector, ya que se le brinda la oportunidad de descubrir qué hay en la sencillez y normalidad de los personajes, en sus acciones o en sus vidas sin relieve aparente, que merezca una historia. Se trata de una cuestión de estilo, pero también de teología, ya que forma y contenido no pueden separarse cuando de relatos bíblicos se trata.

[12] Cf. al respecto R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (Nueva York 1981); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield 1983); M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Idelogical Literature and the Drama of Reading* (Bloomington 1987).

c) Unidad del libro

La mezcla de elementos debida a las diferentes influencias, tanto por parte de la literatura laica, como de la bíblica, han dado que pensar sobre la unidad del libro y, en particular, sobre el c. 13, calificado con toda probabilidad como salmo escatológico, y el c. 14. Hay coincidencia en afirmar que el libro de Tobías fue obra de un autor único. Pero si esto es así, ¿cómo hay que entender el cambio de la primera persona a la tercera en Tob 3,7? Sobre la unidad del libro ha podido mostrarse que, a pesar de los diversos elementos seculares y religiosos que se dan cita en Tobías, la obra es, efecto, de un único autor[13]. El cambio de la primera a la tercera persona se debe a consideraciones literarias, tales como que el narrador describe acciones y pensamientos, de los cuales Tobías mismo no está al tanto en el tiempo de la acción.

d) La ironía

A costa del suspense, el narrador de Tobías ha elaborado su historia con uno de los grandes e inteligentes instrumentos literarios, el de la ironía. Desde Tob 3,16 sabe el lector que habrá un final feliz para los personajes, y en 6,6-8 sabe, incluso, cuál será el remedio para conseguir esa felicidad. Y, sin embargo, la historia desafía al lector a percibir y apreciar la ironía del libro, en general, y en pasajes específicos como Tob 5,21 y 8,9b, en particular. Los nombres de los personajes y lo que ellos realizan son profundamente irónicos. Así, el nombre de Tobit, que *debía proteger al sujeto, es el que le acarrea el mal, al intentar* una acción religiosa y caritativa como la de enterrar a los muertos. Siendo portador de un nombre que significa «Dios es mi bien», se queda ciego y pobre. Eso no impide que continúe siendo fiel a Yahveh. Lo mismo podría decirse del personaje Ajicar (Tob 1,22; 2,10; 11,18), cuya condición de bondad (Akhiakaros significa bondad) le acarrea la desgracia. Rafael, que significa «Dios cura», es enviado, por su parte, a curar a Tobit y Sara (3,17); pero es Tobías el que posibilita la curación de su

[13] Cf. I. Novell, *The Book of Tobit: Narrative Technique and Theology* (Washington 1983).

[14] No todos los autores están de acuerdo en caracterizar a Tobías como un personaje activo, como por ejemplo L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester, op. cit.* 41-42.

padre[14]. El resto de los nombres son también irónicos: Ana significa gracia; Ragüel quiere decir amigo de Dios; Sara significa señora y, sin embargo, aparece totalmente sometida al demonio Asmodeo; Edna significa placer, pero evoca cualquier cosa menos una persona feliz... Sólo los nombres de los personajes sobrenaturales resultan apropiados: Asmodeo, que significa destructor –en el caso de que fuera un nombre judío– o demonio del polvo, si se trata de un nombre iranio, y Rafael, medicina de Dios. Al final, sin embargo, todos los nombres confirman su contenido teológico.

III. PROPÓSITO Y DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. *Propósito del libro*

El propósito del libro de Tobías ha sido discutido desde hace más de un siglo con propuestas diversas acerca de su intención primera. Un grupo numeroso de comentaristas ha afirmado, tanto ayer como hoy, que la historia de Tobías, como novela o romance que es, pretende instruir entreteniendo. Según algunos autores, el libro de Tobías intentaría promover la obra de misericordia judía de enterrar a los muertos[15]. Para otros, su finalidad primera es suscitar la cuestión de la teodicea[16]. Hay quienes creen que el libro pretende ser la propuesta de un modelo o paradigma para los judíos en la diáspora[17]. Para algunos, se trata de una obra escrita en Egipto, como una especie de tratado que pretende ilustrar la única soberanía de Yahveh y su capacidad para proteger y asistir en los peligros, enfermedades y en el exilio[18]. Otros creen que se trata de una obra cuya intención es incorporar una serie de preceptos como la limosna y la sepultura a los muertos, mostrando cómo Dios protege a los que viven según estas prácticas[19]. Hay, por último, quienes creen ver en esta historia un propósito de entretenimiento, pero, además,

[15] Cf. H. Grätz, «Das Buch Tobias oder Tobit, seine Ursprache, eine Abfassungszeit und Tendenz», MGWJ 27 (1879) 509-520.

[16] Cf. G. W. E. Nickelsburg, *Tales of the Dispertion. Jewish Literature Betwen the Bible and the Misnah* (Filadelfia 1981) 32-33.

[17] Cf. L. Ruppert, «Das Buch Tobias», en J. Schreiner, *Wort, Lied, und Gottesspruch. Beitrage zur Septuaginta Festschrift für Joseph Ziegler* (1972).

[18] Cf. D. C. Simpson, «The Book of Tobit», APOT 1 (1913) 188.

[19] Cf. J. C. Dancy / W. J. Fuerst, *The Shorter Books of the Apochrypha* (Cambridge 1972) 8.

una oferta de instrucciones acerca de cómo pueden los judíos vivir en el exilio[20].

En resumen, teniendo en cuenta las razones que suscitan mayor consenso, podríamos fijarnos en los destinatarios y, desde ellos, concluir que el libro de Tobías está escrito para aquellos que se encuentran bajo la dominación helenística, tanto en Palestina como en la Diáspora, a los cuales se propone el mismo principio que proponía la ley deuteronomista, a saber, la necesidad de permanecer fieles al Señor y a la ley[21].

2. *Ideas religiosas más importantes del libro*

A diferencia de lo que ocurre con otros libros de la Biblia, Tob no enfatiza los valores religiosos de Jerusalén y del culto, a pesar de que los hace presentes, sino que coloca su énfasis en valores religiosos no cúlticos. Lo más interesante, por tanto, es esa cara de la praxis diaria, sencilla y cotidiana, que otros libros no tienen en cuenta, al centrarse en el relato de historias extraordinarias, como sucede en el libro de Judit y en el de Ester. El libro de Tobías, con gente corriente y preocupaciones cotidianas, aproxima los valores religiosos a los lectores u oyentes, sin esperar que sobrevengan momentos y situaciones extraordinarias. Tobías destaca los aspectos sapienciales y morales que lleva consigo el ser bueno y realizar el bien. La verdadera religión está centrada en el corazón, en la casa, en el día a día de la fe y de la vivencia piadosa del judaísmo en familias como las de Tobit y Ragüel (1,16-17; 4,3-19; 12,6-14). Dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, hacer posible un entierro digno al condenado, vivir adecuadas relaciones entre padres e hijos, es lo que parece destacar este libro.

Tob no se centra de forma especial en el tema del sufrimiento, pero es indudable que diversos aspectos de la historia dejan percibir rasgos que tienen que ver con él. El sufrimiento y el pecado no van necesariamente unidos. Una persona puede estar libre de pecado y, sin embargo, sufrir como Tobit, ciego y pobre, y sobre todo como Sara, que llega incluso a desearse la muerte. Este sufrimiento no tiene por qué alejar de Dios. Los

[20] Cf. W. J. Levine, «Tobit: Teaching Jews How to Live in the Diaspora», BRev 8 (1992) 42.

[21] Cf. P. J. Griffin, *The Theology and Function of Prayer in the Book of Tobit* (Washington 1984).

personajes muestran que, aun sufriendo, un sujeto puede cooperar a la salvación de Dios, como muestra el mismo Tobías obedeciendo a su padre y siguiendo los consejos de Azarías-Rafael. Al final, pueden encontrar, incluso, la solución a sus problemas.

El libro de Tobías, además, introduce demonios y ángeles y refleja una evolución en estos temas[22]. En Tobías los ángeles aparecen como seres que presentan a Dios las buenas obras y oraciones de los justos (12,12), que bajan del cielo, si conviene, para auxiliar a todos aquellos cuyas plegarias han sido escuchadas. Pueden revestirse de forma humana y de este modo no ser reconocidos por los humanos (5,4), y pueden ser también ángeles guardianes, que acompañan y protegen a las personas virtuosas (5,17.22). Por primera vez aparecen mencionados dos seres sobrenaturales, Rafael y Asmodeo, personajes presentes en la literatura intertestamentaria y en la literatura cristiana posterior. Se trata de dos ángeles: uno bueno que sana y otro malo que mata. Rafael es descrito como uno de los siete ángeles más importantes (4,16-17; 12,12-15) y posteriormente aparecerá en escritos intertestamentarios (como 1 Hen 9,1; 10,4; 20,3: 40,9) y en la literatura talmúdica (*Yomá* 37a). Asmodeo, por su parte, es un personaje que aparecerá más tarde en el libro de los Jubileos y en el Talmud.

El tratamiento irónico que el narrador da al demonio, en particular cuando Rafael indica a Tobías el modo de deshacerse de su influencia, recuerda la concepción judía de los ídolos, caracterizados por su inconsistencia y por la aparente, aunque falsa, imagen de poder. Ciertamente, es un demonio poderoso, capaz de matar a siete maridos, deprimir a una mujer y conducirla casi hasta el suicidio; pero, en realidad, puede ser vencido con remedios caseros. Para algunos el sentido religioso del demonio Asmodeo está en ser un instrumento de la justicia divina, dado que Sara, como hija única, estaba reservada a contraer matrimonio con un miembro de su familia[23]. En tal caso, los otros maridos habrían transgredido las leyes del matrimonio y se habrían convertido en reos de muerte, según prescribe Lv 20.

Finalmente, debe tenerse en cuenta que el narrador de Tob utiliza muchas formas literarias, disponibles en su tiempo, para transmitir sus ideas religiosas. Así, monólogos (1,3-2; 3,10), diá-

[22] Puede consultarse Bamburger, en *Enciclopedia Judaica* II (1971) 956-97.

[23] Cf. A. Lefèvre / M. Delcor, «Tobías», en *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1980) 756.

logos (2,13-14), oraciones (3,2-6), himnos (8,5-9; 11,14-15a), citas bíblicas (2,6, citando Am 8,10), dichos sapienciales (4,2-21), demonología (3,8; 8,1-3) y manifestaciones de ángeles (3,16-17).

3. *Elementos bíblicos e intertextualidad*

En el libro de Tobías, además de ideas religiosas destacables, encontramos una rica intertextualidad bíblica que refleja, por una parte, las influencias recibidas y, por otra, el conocimiento que de la Biblia tenía el autor y, sobre todo, el uso que hace de ella para transmitir su propia teología.

En Tobías encontramos temas esencialmente bíblicos, como el ideal del matrimonio, el concepto de Dios providente y lleno de cuidado por sus criaturas, las relaciones familiares, especialmente entre padres e hijos, el concepto de hospitalidad y la sepultura a los muertos, como una de las más importantes obras de caridad.

Pero es más útil e interesante señalar algunos de los elementos intertextuales. Así, con relación a Gn, destacamos dos analepsis o evocaciones, la escena típica de noviazgo y la presencia y función de los ángeles. La escena típica de noviazgo trae a la memoria los viajes de los patriarcas en busca de las mujeres que serán sus esposas, Isaac y Rebeca, Jacob y Lía y Raquel (Gn 24; 29), así como el viaje de Moisés y su encuentro con las hijas de Ragüel[24] (Ex 2,15-22). Por otra parte, la presencia y función de los ángeles evoca algunas de las historias patriarcales en las que ellos intervienen. Así, Gn 18, los tres ángeles caminantes que se aparecen a Abraham; Gn 19 y los dos ángeles que forman parte de la historia de Lot; y el ángel de la lucha con Jacob en Gn 32. Posteriormente encontramos otros ángeles, como los de Josué (Jos 5), Gedeón (Jue 6), la mujer de Manoah (Jue 13) y David (2 Sm 24).

La intertextualidad del Éxodo no se reduce a la evocación de la escena del noviazgo, sino que se manifiesta en momentos tales como Tob 1,19, el relato que hace Tobit de lo que le ha sucedido y que recuerda analépticamente Ex 2,11-14, cuando Moisés en Egipto sale de la corte por primera vez a librar a sus hermanos hebreos. Encontramos además coincidencias en algunos

[24] ¿Es casualidad que los nombres de Sara y Ragüel evoquen historias de patriarcas y del Éxodo? Posiblemente sea un elemento más del entretejido intertextual del narrador.

elementos, como el egipcio asesinado, la sepultura, la denuncia y la huida[25].

Pero, sobre todo, el Deuteronomio es el libro que provee de una teología básica a Tob, con su doctrina de la retribución, por la cual Dios al final recompensa al justo y castiga al malvado (Dt 28 y 30). Esto puede decirse del libro en general, pero de modo particular puede verse reflejado en Tob 14. La resolución final de los problemas de Tobit, Tobías y Sara, con su entera familia, viene a ser la recompensa de Dios al justo, mientras que, como refleja 3,3-4, el castigo de Israel y la subsiguiente destrucción de Nadab (14,10) y Nínive con sus reyes (1,18;14,4.15) representan el juicio de Dios sobre los malvados. El concepto del libro sobre el plan de Dios para las naciones es el mismo concepto de Dt. Otros elementos que reflejan tal teología son los relativos a la vida virtuosa, expresada en las relaciones padres-hijos, el respeto por las mujeres, el cuidado de los pobres, la observancia del culto y la práctica de la oración.

Además de la teología deuteronomista, destaca en Tob el influjo de los libros proféticos. En Tob 2,6 se cita al profeta Amós y en otros momentos se citan Nahún y Jonás. Pero también están presentes Ez, Jr y el tercer Isaías, sobre todo en referencia al exilio de Israel (Tob 1,3-10; 3,1-5; 14,3-4) y a la vuelta del exilio (Tob 13-14). El libro está también impregnado de la teología sapiencial. Encontramos coincidencias con el libro de Job, que van desde temas e imágenes compartidos, hasta rasgos de semejanza entre los personajes Tobit y Job. Y pueden evocarse, también, el libro de los Proverbios y el de Ben Sira en la apología del amor filial y la praxis de las obras de caridad (Tob 4,3, que cita a Eclo 3,1-16; Tob 4,7 citando a Eclo 4,1-5). Este rico entretejido de intertextualidad y de influencias bíblicas, de las que sólo hemos mencionado algunas, ha llevado a decir que Tob es una novela breve acerca de lo judío.

IV. CUESTIONES ABIERTAS Y TRABAJO PERSONAL

1. Las mujeres en el libro de Tobías

Se ha hablado, y con razón, de la fuerte presencia femenina que existe en el libro de Tobías, y no solamente porque sea Sara

[25] Cf L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester, op. cit.* 51, comentario a 1,19.

uno de sus personajes principales en paralelo con Tobit, sino también porque entre sus personajes menores encontramos algunas mujeres con densidad narrativa, que desempeñan un papel en la historia nada desdeñable. Veamos algunos.

Tobit tiene una ascendiente, Débora (1,9), que enseñó a la familia y a Tobit mismo algunos complejos detalles de la ley acerca de los diezmos. Por otro lado, el texto mantiene una interesante y contrabalanceada paridad entre la pareja de Tobit y Ana. Los dos son judíos piadosos que sufren injustamente, los dos son rechazados por sus convecinos y son salvados por Rafael, los dos oran a Dios y, luego, se habla conjuntamente de sus muertes y enterramientos (14,11-12.13). En contraste con Gn 22, donde Sara no desempeña prácticamente ningún papel cuando Abraham va a sacrificar a su hijo, en Tob encontramos a Ana, la esposa del protagonista, llorando y reprochando a su marido que decida enviar a su hijo a una tierra lejana (5,17-18 y 11,5-6).

Dentro del mundo de la historia sorprende la libertad de movimiento y actuación que tienen las mujeres. Tal es el caso de Sara, cuando sale a recibir al huésped; o la implicación conjunta de sus padres en el documento de matrimonio (7,13), así como los bienes que dan a la hija como dote, haciéndola única heredera (10,10). En 8,5-7 encontramos, por primera vez, una bendición que incorpora la mención de la historia de la creación de Gn 2.

Sin embargo, también están presentes los sesgos del mundo patriarcal en el que se desenvuelve la historia. Tomemos la condición de personas piadosas y justas de que gozan los protagonistas. Tobit habla de su inocencia, enumerando su conducta observante respecto a las fiestas, los diezmos, el matrimonio, sus limosnas... (1,5ss). De Sara, en cambio, sabemos lo que ella dice de sí misma a Dios en su oración: tú sabes que soy inocente. Para el lector su «inocencia» significa que no es una desvergonzada, es decir, que ha preservado su virginidad, a pesar de que el demonio Asmodeo ha ido matando a sus maridos (3,14). Nada dice de lo que ha sentido ante tales muertes. Su desesperación puede percibirse cuando sube a su habitación dispuesta a suicidarse. La consideración de las repercusiones para el honor de su padre (3,10) no le permite, sin embargo, quitarse la vida. El relato, de este modo, preserva los grandes valores sociales y religiosos patriarcales, el honor del varón y de su casa, al que debe contribuir el valor correlativo de la vergüenza de las

mujeres[26]. A pesar de su libertad de actuación, Sara apenas si habla en la historia. Es Tobías el que se muestra activo en el matrimonio. Ella sólo responde con su amén. A medida que avanza el relato, el mundo de la historia se va haciendo más y más masculino. Las dos mujeres, Sara y Ana, son excluidas del momento de revelación de la identidad del ángel Rafael (12,6). Por último, el lector advierte que no se habla para nada de la muerte de Sara.

2. *El demonio, las posesiones y el exorcismo de Asmodeo: perspectiva de la antropología cultural*

Exceptuando el testimonio de los evangelios, no aparecen exorcismos en la Biblia. Es una novedad que Tobías introduzca una temática, unas creencias y un determinado rito que, aunque propios de la cultura y ambientes contemporáneos al mundo de la historia y, probablemente, al mundo de las relaciones entre el narrador y su destinatario, no es, repito, un tema propiamente bíblico. Por ello debemos dedicarle cierta atención.

En la religiosidad de Israel siempre ha existido la creencia en espíritus malignos. La mayoría de las referencias aparecen en materiales poéticos, que lo tratan como un fenómeno natural. Sin embargo, es durante el tiempo intertestamentario cuando parece darse una mayor evolución en tal creencia. En la época de Jesús abundan las personas poseídas por un espíritu maligno o impuro a los que Jesús exorciza. La peculiaridad de Tobías estriba en proponer a Sara, una mujer, como dominada o poseída por un demonio determinado[27] y a un personaje sobrenatural, el ángel Rafael, como exorcista. Rafael, sirviéndose de vísceras de animales a las que otorga ciertas virtudes casi mágicas, logra expulsar al demonio a Egipto y allí lo persigue, hasta que logra atarlo de pies y manos (Tob 8,1-3).

¿Cómo pueden interpretarse la posesión de Sara y el exorcismo eficaz de Rafael? Para poder responder, debemos decir

[26] Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento* (Estella 1995) 70-76.

[27] También esta posesión se diferencia de las descritas con posterioridad en los evangelios sinópticos. El demonio parece actuar en determinados momentos y no de manera permanente. No está en su cuerpo, aunque se encuentra ligado a ella. No hay rasgos de histeria, ni trance, ni automutilación, más que la mención de su intento de suicidio, que no obedece a los síntomas más propios de lo que solemos llamar posesiones.

primero qué se entendía por posesión y por exorcismo. Las posesiones han sido con frecuencia –y todavía lo son– explicaciones culturales de fenómenos como la enfermedad, ciertas anomalías o el trance. El caso que nos ocupa está vinculado a la sexualidad femenina, uno de los fantasmas psíquicos que a lo largo de los siglos ha estado vinculado a ciertas alteraciones de las mujeres y a determinadas atribuciones de posesiones demoníacas. Las mujeres, dice la antropología cultural, forman uno de los grupos de riesgo, en particular las mujeres jóvenes, casadas contra su voluntad, o las viudas o mujeres en situaciones de fuerte presión doméstica, sexual, social y política. Sara es un personaje que reúne rasgos propios de este grupo de riesgo: es una viuda en el exilio, hija única, que soporta las expectativas de una familia judía tradicional y nacionalista en tierra pagana. En este ambiente, en el que deben salvaguardarse la identidad étnica y religiosa, la familia de Sara esperaba poder casar a su hija conforme a la tradición de sus mayores. El fracaso total de los diferentes intentos matrimoniales por parte de los padres de la joven, y las posibles resistencias sexuales inconscientes de Sara, la llevan a no consumar ninguno de los matrimonios y a permanecer virgen. Toda esta situación es aquí interpretada como obra de un determinado demonio maligno.

El exorcismo se produce en una normalización de la situación familiar, social y religiosa con la llegada de Tobías. Tiene lugar una relajación en las tensiones sufridas. Inopinadamente aparece un joven pariente, de la misma etnia, religión y clan de la familia; joven y dispuesto a desposar a Sara. Un joven que confía en la resolución del problema que ahora es interpretado y vivido bajo el prisma de la fe religiosa, compartida por la joven pareja. En tal ambiente de confianza y esperanza, ambos jóvenes oran a Dios. El rito se vale de un elemento material suministrado por el ángel bueno, el ángel de la curación, que se contrapone al de la enfermedad. Contemporáneamente al rito realizado por la pareja humana, el ángel Rafael y el demonio Asmodeo entablan combate, venciendo el bueno sobre el malo y la curación sobre la enfermedad, de modo que el rito resulta eficaz. Esta escena, con sus ritos y su eficacia, refleja las creencias populares, las interpretaciones culturales de ciertos trastornos y de su normalización. La historia refleja la distribución por géneros de las posesiones. El grupo más afectado era el de las mujeres, sujetas a presiones de diverso tipo.

Desde el punto de vista de la antropología cultural, las posesiones, como los exorcismos, tenían una determinada función social. Las personas poseídas por demonios eran una viva protesta contra las presiones, a las que estaban sometidas, y una inconsciente denuncia de su situación marginada. Los llamados espíritus no eran más que una manifestación de la disconformidad de los sujetos con las situaciones que venían sufriendo. En este sentido debemos interpretar las acciones del demonio Asmodeo como expresión de la opresión de Sara. Estas acciones, posiblemente, eran la expresión inconsciente de su queja ante unos matrimonios no queridos por ella, en un ambiente cultural pagano en el que una mujer podía intervenir activamente en la elección de su pareja[28].

3. *Orientaciones para el trabajo personal*

En un primer momento, pueden estudiarse las relaciones entre Dt 28 y 30 y Tob 14, distinguiendo entre los elementos teológicos semejantes y los diferentes. En un momento posterior, dando un paso más, puede realizarse una exploración a lo largo de todo el libro de aquellos elementos de teología retributiva que se encuentra en la historia, precisando en boca de quién se ponen las afirmaciones, evocaciones o formulaciones.

Puede resultar útil también realizar un estudio de la oración de Tob 3,1-6, comparándola con los modelos de Esd 9, Neh 9, Dn 9 y Bar 1-2, tratando de descubrir diferencias y coincidencias.

Otra posible tarea consiste en establecer un análisis en paralelo de las dos figuras protagonistas, Tobit y Sara, recogiendo aquellos rasgos que dan densidad teológica al personaje. Pueden utilizarse las diversas evocaciones intertextuales bíblicas que tiene cada uno, a fin de entender la profundidad que ha querido otorgarle el narrador.

Tiene interés realizar un análisis comparativo de la escena típica del noviazgo en Gn, en Ex y en este libro, comparándola después con Jn 4, el encuentro entre Jesús y la samaritana. La escena típica del noviazgo o del pozo consta de los siguientes elementos: a) un hombre va de viaje a un país extranjero; b) se encuentra con un pozo; c) una mujer va a sacar agua del pozo y ocurre algo con otros personajes, de modo que el forastero defiende a la mujer; d) la mujer corre a avisar a su padre; e) tiene lugar un banquete y la boda del forastero con la mu-

[28] Para profundizar en este tema, puede consultarse M. Douglas, *Símbolos naturales* (Madrid 1980); R. S. Kraemer, *Her share of the Blessing* (Oxford 1992); T. K. Osterreich, *Possession and Exorcism* (Nueva York 1974), entre otros.

jer. El orden de este esquema puede estar alterado; ni siquiera es necesario que estén presentes todos los elementos en una misma historia. De la escena típica lo importante no son las coincidencias, sino, manteniendo lo fundamental del modelo –de forma que se reconozca–, las diferencias y alteraciones del esquema, pues en ellas reside la peculiaridad y originalidad del mensaje.

Finalmente, puede profundizarse en la relación entre el libro de Tobías y el influjo de los profetas escritores. Para ello pueden estudiarse con más detenimiento los pasajes en donde se citan algunos profetas, como Tob 2,6 (Amós); o aquellos en que se alude a ellos, como Tob 1,3-10; 3,1-5; 14,3-4; 13-14 (la vuelta del exilio y tercer Isaías); 14,4 (Jonás). En todos los casos conviene ver qué aspectos de ellos se incorporan y cuáles, en cambio, son omitidos o silenciados. ¿Puede descubrirse una línea profética común o más bien se trata de aspectos sueltos y típicos de cada una de las figuras proféticas citadas? Estas referencias, ¿qué añaden a la teología del libro?

4. *Bibliografía comentada*

En lengua castellana, puede leerse primero A. Lefèvre / M. Delcor, «Los libros deuterocanónicos», en H. Cazelles (ed.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento* (Barcelona 1981) 737-778; dentro de esta introducción, ya clásica, los autores proponen un sucinto recorrido por los rasgos más importantes del libro de Tobías. Sirve para una primera y rápida información.

Acaba de publicarse el comentario de J. Vílchez Líndez, *Narraciones III. Tobías y Judit* (Estella 2000), dentro de la serie *Nueva Biblia Española.* Se trata de un comentario en la línea de este autor, es decir, completo, serio, bien informado, con una buena introducción y una abundante bibliografía. Desgraciadamente no ha podido ser utilizado en la elaboración de nuestro texto. Tampoco he podido utilizar el trabajo de divulgación de D. Doré, *El libro de Tobit o El secreto del rey,* CB 101 (Estella 2000). Puede verse también la traducción introducida y anotada de L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Madrid 1973), que tantas veces hemos citado. El autor dedica la segunda parte del volumen a una breve introducción a Tobías y a un comentario, también breve, a todos los capítulos del libro. Destaca, especialmente, los elementos literarios y narrativos. El libro puede servir de lectura guiada para el gran público. Puede añadirse, para un acercamiento primero de nivel medio, el comentario de D. R. Dumm, «Tobías, Judit, Ester», en R. E. Brown / J. A. Fitzmyer, *Comentario Bíblico San Jerónimo* II (Madrid 1971) 721-752, con una visión amplia del contenido de la literatura en otras lenguas, aparte los estudios ya citados, tienen interés los siguientes: C. A. Moore, *Tobit* (Doubleday 1996), valioso comentario, de nivel científico actualizado. Tiene dos partes: la primera, amplia y de-

tallada introducción al libro con discusiones acerca de cuestiones debatidas y abiertas; la segunda parte es propiamente el comentario. Puede servir como libro de consulta. Una versión reducida de la introducción en C. A. Moore, «Tobit, Book of», en ABD VI (Doubleday 1992) 585-594. De otro estilo es el trabajo de E. M. Schuller, «The Apocrypha», en C. A. Newsom / Sh. H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary* (Londres / Louisville 1992) 235-243; se encontrará un comentario muy breve y panorámico del libro de Tobías desde el punto de vista de las mujeres, con interesante información y contrapunto a otras perspectivas.

Capítulo XI
EL LIBRO DE JUDIT

El libro de Judit es uno de los que han gozado de mayor popularidad entre los libros bíblicos tardíos. Su argumento, los trazos de la heroína y las acciones de contexto bélico, han suscitado el interés literario, artístico, pictórico e incluso dramático y cinematográfico. Posiblemente queda reflejado con ello su carácter folclórico y su típica estampa de historia de hazañas, además de sus valores religiosos.

Estudiamos el libro desde diferentes dimensiones, para poder entenderlo de modo más completo. Después de obtener una primera panorámica general acerca del nombre, argumento, texto, versiones y canonicidad, pasaremos a ver autor, fecha y lugar de composición. Seguiremos rastreando sus rasgos literarios, prestando especial atención a la ironía, una de las claves más sugerentes de lectura y comprensión de Judit. Veremos después cómo el libro de Judit se convierte en una especie de antología bíblica, dada su rica intertextualidad. A la hora de estudiar la historia de la interpretación y ver alguna de las cuestiones abiertas en la investigacióna actual, nos ocuparemos de los problemas de moralidad que ha suscitado la historia, de la pregunta crítica que muchas mujeres se hacen acerca del personaje y de sus acciones, y, por último, de la función política del libro.

I. DATOS GENERALES

1. El libro

a) Nombre

Con el título de «Judit» se conoce el libro que lleva el nombre de su heroína protagonista, Judit, hija de Merari y viuda de

Manasés (Jdt 8,1-2). La genealogía de dieciséis generaciones que incluye su descripción, una de las más largas del AT, indica su importancia. El nombre, que proviene del hebreo *yehûd*, al que se añade el sufijo femenino gentilicio (*yehûdit*), significa «judía». No es un nombre habitual en la Biblia, pero tampoco es la primera vez que lo encontramos; es también el nombre de la esposa de Esaú e hija de un hombre hitita, llamado Beeri (Gn 26,34).

Teniendo en cuenta el argumento del libro –la liberación de la ciudad de Betulia por la mano de esta mujer, Judit– y la amenaza que el asedio de Holofernes supuso para tal ciudad, no parece que el nombre de su heroína, que da título al libro, sea una mera casualidad. La liberación de Betulia por Judit, la judía, podría ser, en efecto, una metáfora de la liberación de todo el pueblo judío. La representación femenina del pueblo es frecuente en la Biblia. La probabilidad de que se trate de un nombre simbólico o de una metáfora del pueblo se ve reforzada por otros nombres del libro, tales como la misma ciudad, Betulia, desconocida por los estudiosos a pesar de que el texto la localiza al norte de Jerusalén (Jdt 11,19), cerca de Dotan (6,11). Betulia podría ser un pseudónimo de Betel[1] o bien una representación metafórica para hablar del pueblo judío, derivando su significado de *betulah*, virgen.

b) Argumento

Holofernes, un general del ejército de Nabucodonosor, que intenta la conquista de Israel del mismo modo que ha conquistado ya otros pueblos, se encuentra en su camino de victorias militares con la resistencia de una pequeña ciudad judía llamada Betulia. Dispuesto a acabar con su resistencia, la somete a un severo asedio. Betulia acusa las duras condiciones y comienza a desesperar de sus posibilidades de salvación. Cuando sus habitantes, de acuerdo con sus jefes, están ya dispuestos a rendirse, aparece una joven viuda, Judit, que desafía a todos en nombre del Señor y traza un plan para derrotar al enemigo. Sirviéndose de su belleza y astucia, Judit se infiltra en el campamento de Holofernes y, cuando conquista su confianza, lo mata cortándole la

[1] Cf. J. H. Priestbatsch, «Das Buch Judith and seine hellenistischen Quellen», ZDPV 90 (1974) 50-60.

cabeza. De este modo Judit propicia la huida del ejército enemigo y consigue la victoria de Betulia, que la aclama como una gran heroína, dando gracias a Dios por ello.

c) Texto y versiones

Las versiones del libro de Judit que conocemos son la griega de los LXX, la Vetus Latina y la Vulgata, y otras antiguas como la etíope, siríaca y copta, así como una versión hebrea medieval. El texto que conservamos es griego, pero, dada la abundancia de semitismos, se supone un texto hebreo original, que se habría perdido[2]. La versión griega de los LXX es muy literal respecto al texto hebreo, aunque su vocabulario es rico y flexible, en particular en el área militar y en la referencia a términos como «pecado», «templo» y otros semejantes. Esta traducción no se hizo después del s. I d.C., como indica la alusión de Clemente Romano (1 Clem 55,4-5). La Vetus Latina es traducción de los LXX y no del texto hebreo, mientras que la Vulgata es paráfrasis de un texto arameo, que difiere bastante del griego de los LXX. De los 340 versos de los que dispone la versión de los LXX, la Vulgata omite 43 íntegros, gran parte de otros 45 y añade 32 que no tienen correspondencia ni con LXX, ni con VL. Las otras versiones antiguas, siríaca, etíope y copta, son traducción literal de los LXX. Existe, por fin, una versión hebrea antigua, traducción medieval del latín.

Las traducciones españolas siguen el texto griego. En concreto, la *Sagrada Biblia* de Cantera / Iglesias sigue la edición del texto griego de A. Rahlfs; la *Nueva Biblia Española* de Alonso Schökel y *La Biblia* de La Casa de la Biblia trabajan con la traducción griega del supuesto original hebreo, mientras que la *Biblia de Jerusalén* también sigue al texto griego, si bien ofrece en notas las adiciones más importantes de la Vulgata.

d) Canonicidad

El libro de Judit ha presentado problemas de canonicidad tanto entre los judíos, como entre los cristianos. Sabemos que, en lo referente a los judíos, formaba parte del canon alejandrino, no así del palestino. Se cree que nunca fue utilizado por los

[2] A este respecto puede verse R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testamnent* I (Oxford 1913) 244 (Cowley).

esenios de Qumrán, puesto que no se han encontrado trazas de él entre los manuscritos del Mar Muerto. Los autores creen que existen dos razones por las cuales Judit fue rechazado por los rabinos, quizá en el «concilio» de Yamnia. La primera se debe a la conversión al judaísmo de Ajior (14,10), que no es judío sino amonita, en contra de lo dispuesto en Dt 23,3[3]. La segunda es la misma figura de Judit, que representa a un tipo de mujer demasiado liberada[4].

La canonicidad de Judit entre los cristianos es también diferenciada. Algunos Padres griegos, como Clemente de Alejandría, aceptaron el libro en el canon, pero el Concilio de Nicea (325 d.C.), en cambio, no lo aceptó. Entre quienes lo rechazaron como no canónico se encuentran Orígenes, Atanasio de Alejandría y Cirilo de Jerusalén. En occidente, sin embargo, fue distinto. Entre los que aceptaban el libro como canónico se encuentran Hilario de Poitiers y Agustín. El Concilio de Cartago (397 d.C.) lo incluyó en el canon. Fue más apreciado por aquellos Padres que tenían en alta estima el celibato. Puede decirse que, entre los cristianos, la canonicidad de Judit no fue cuestionada hasta la Reforma en el s. XVI. Entonces, los protestantes, siguiendo el canon judío de la Biblia hebrea, lo incluyeron entre los apócrifos. Los católicos, a partir del Concilio de Trento, lo consideraron un libro deuterocanónico.

2. *Autor y fecha de composición del libro*

a) Autor

Se piensa que el libro de Judit fue escrito por un judío palestino de la escuela farisea de los primeros tiempos. Esta convicción se apoya en tres argumentos. Primero, parece claro que el original era un texto hebreo. Segundo, los acontecimientos centrales de la historia que narra son localizados en la misma Palestina[5]. Tercero, las ideas religiosas del libro son fariseas y palestinas. No se advierten influencias saduceas[6], ni tampoco alejandrinas.

[3] Cf. J. Steinmann, *Lecture de Judith* (París 1953) 61-62.

[4] Cf. C. A. Moore, «Judith, Book of», en ABD III (1995) 1117-1125.

[5] B. Z. Luria, «Jews of Syria in the Days of Antiochus Epiphanes and the Book of Judith», *Beth Miqrah* 62 (1975) 328-341, piensa más bien que el autor provenía de Siria.

b) Fecha de composición

Datar el libro de Judit ha sido una cuestión erizada de dificultades, ya que resultaba aventurado guiarse por sus alusiones históricas, plagadas de errores. El camino más certero para orientarse ha sido prestar atención a las instituciones y otros indicios, relativos a las costumbres y a la orientación religiosa e ideológica del libro. Teniendo en cuenta tales criterios, se cree que el libro de Judit fue escrito del 135 al 163 a.C., los años que siguen a la rebelión macabea. Hay varias razones que permiten establecer esta fecha. Encontramos, en primer lugar, una serie de costumbres helenistas, tales como reclinarse para comer (12,15) y, en particular, la divinización de un rey (3,8). Igualmente, se detectan elementos que eran típicos de dicho período, como por ejemplo los poderes militares y políticos que se conceden al sumo sacerdote (4,6) o la supremacía del consejo de Jerusalén sobre otros consejos judíos (4,6.8; 11,14). Por otra parte, tanto el argumento de la historia, como su espíritu y sus tradiciones, son típicas del tiempo de Judas Macabeo; de hecho, algunos encuentran paralelos entre Jdt y la derrota de Nicanor (1 Mac 7,43-50)[7].

c) Historicidad

Los errores geográficos e históricos han constituido una de las mayores dificultades para datar el libro. Pero, además, Judit parece tener pretensiones de historicidad. En efecto, la narración quiere ser un relato histórico, que incluye tanto datos bien conocidos, como otros absolutamente desconocidos, aunque no improbables, en lo relativo a la etnia, personas, lugares y nombres. De hecho, su argumento es creíble y verosímil. Además, de este relato está ausente toda intervención milagrosa de Dios, y los ritos, las frecuentes oraciones y el ayuno, de que se habla, no son precisamente los factores que más influyen en la victoria. Es el valor de la heroína y de su gente el que logra derrotar al enemigo.

El relato, creen algunos autores[8], puede contener un núcleo histórico, una historia de asedio y victoria sobre el enemigo por

[6] Cf. T. Craven, «Artistry and Faith in the Book of Judith», SBLDS (Chico, Ca. 1983) 118-121.

[7] Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* 3/1 (Edimburgo 1987) 218-219.

[8] Cf. G. T. Montague, «The Books of Esther and Judith», *Pamphlet Bible Series* 21 (1973) 8.

mano de una mujer, sucedida durante la época persa, que es donde se ubican temporalmente los hechos. Sin embargo, la mayoría de los exegetas cuestionan su historicidad, debido a la falta de cuidado que se pone en la ubicación de lugares, hechos históricos, nombres..., comenzando por Jdt 1,1, donde dice que Nabucodonosor era rey de Siria, en vez de Babilonia, como todo el mundo sabe.

La ignorancia y falta de precisión en lo que se refiere a varias de las ciudades israelitas mencionadas resulta injustificable, incluyendo a la misma Betulia, una ciudad totalmente desconocida. Estos «errores», tan palmarios por otra parte, dejan entrever la sospecha, casi unánime entre los autores, de que no sean tales. Por eso se han dado determinadas explicaciones. Según C. A. Moore[9], hay tres teorías. La primera postula una evolución o desarrollo del texto en varios momentos. En un primer momento, la historia es situada en tiempos de Asurbanipal de Asiria (668-627 a.C.); después, en el período de Ciro el Grande de Persia (550-530 a.C.); y, por último, en el tiempo de Artajerjes de Persia (465-424 a.C.). Al final, se adaptaron acontecimientos y atmósfera al tiempo de Antíoco IV Epífanes de Siria (175-163 a.C.). Esta evolución explicaría los diversos elementos de la historia de Judit.

La segunda teoría propuesta, llamada también hipótesis pseudonímica, dice que por alguna razón todos los personajes, que pertenecen al mundo contemporáneo del autor, han sido disfrazados deliberadamente. Por ejemplo, Nabucodonosor y Holofernes representan a Trajano y a Lusius Quietus o Pompeyo. Esta hipótesis no es descabellada, si se piensa que poner pseudónimos a personajes contemporáneos de quien escribe es una práctica atestiguada en ese tiempo, concretamente entre los esenios de la comunidad del Mar Muerto. El único problema reside en el fracaso del intento de establecer paralelos concretos entre los personajes del libro y los de la historia.

La tercera, la más popular de las tres, es la teoría de los dos relatos. Según ésta, la historia de Judit (Jdt 4-16) fue combinada con el relato histórico de una guerra, provocada por un rey pagano en el este y el oeste (Jdt 1-3). Sea lo que fuere, lo cierto es que el escenario postexílico del relato, la presencia de nombres persas, las costumbres, los nombres y la ausencia de nombres griegos, etc., hacen muy probable que el narrador haya utilizado

[9] Cf. C. A. Moore, «Judith, Book of», art. cit.

información oral, posiblemente del tiempo de Artajerjes III. Si esto es así, la historia se habría escrito mucho después, como ya se ha indicado.

En resumen, los llamados «errores» no constituyen criterio suficiente para argumentar a favor o en contra de la historicidad del libro de Judit. Es un arma de doble filo, porque hay libros históricos que incluyen errores por descuido o de forma deliberada, y hay libros de ficción que son muy cuidadosos en la reconstrucción histórica y geográfica.

II. DIMENSIÓN LITERARIA

1. Género y composición del libro

a) Género literario

El libro de Judit, según piensa hoy la mayoría de los autores y autoras, se comprende mejor como una historieta o novela corta (*folktale*, se la llama a veces en lengua inglesa) que ofrece la historia ejemplar de una viuda piadosa que toma la valiente decisión de enfrentarse al enemigo, fortalecida por su fe religiosa, derrotándole completamente. Sin embargo, la historia de la investigación muestra tres grandes líneas en la clasificación del género literario del libro de Judit. Vamos a repasarlas someramente.

Una primera línea ha considerado el libro dentro del género novela; para unos, se trataba de una novela judía[10] o judeohelenista[11]; para otros, de una novela religiosa[12] o una novela cuasi histórica[13]. Otra serie de autores ha calificado Jdt como un tipo de cuento o historieta folclórica con cierto sentido épico, combinando dos historias: la de la esposa fiel y la de la mujer guerrera[14]; hay quien ha considerado el libro como una ejempli-

[10] Cf. F. Altheim / R. Stiehl, «Esther, Judith und Daniel», en *Die Aramäische Saprache unter den Achaemeniden* I (Francfort 1963) 195-213.

[11] Cf. E. Zenger, «Das Buch Judith», en *Historische und legendarische Erzàhlungen*, JSHRZ 1/6 (Gutersloh 1981) 428-534.

[12] Cf. H. T. Andrews, *An Introduction to the Apocryphal Books of the Old and New Testaments* (Grand Rapids 1954).

[13] Cf. B. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Oxford 1957).

[14] Cf. L. Alonso Schökel, «Narrative Structure in the Book of Judith», en W. Wuellner, *Protocol Series of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 11 (1975) 1-20; y también M. P. Coote, *Comments on «Narrative Structures» in the Book of Judit*, 11 (1975).

ficación de la perenne batalla de los sexos[15] o una narración ejemplar de dimensiones suprahistóricas o metahistóricas[16]. Otros, en fin, han clasificado a Jdt en el género apocalíptico; para unos, tendría rasgos escatológicos[17] o parabólicos, o soteriológicos[18]; otros, en cambio, creen que se trata de la síntesis de dos géneros: el hagádico y el apocalíptico[19].

b) Composición del libro

En el libro de Judit pueden distinguirse dos grandes partes, en particular si esta división se basa en criterios formales. La primera, que abarca los 7 primeros capítulos, ha sido considerada muchas veces como periférica con respecto al núcleo de la historia «real», que comienza a partir del c. 8. Sin embargo, ha podido demostrarse que la parte primera ocupaba un lugar fundamental en el todo de la historia[20]. Es, por tanto, un instrumento indispensable para el desarrollo de la segunda parte (8-16), en la que aparece Judit. Los contrastes, pero también la continuidad entre la primera y la segunda parte, hacen ambas necesarias e imprescindibles para explicarse entre sí.

En Jdt 1-7, por ejemplo, Nabucodonosor y Holofernes muestran la fuerza bruta y masculina y ganan algunas batallas. En 8-16 Judit, fortalecida por su fe religiosa, mediante el uso de su astucia y su belleza, gana la guerra. El análisis de la composición prueba que el libro está hecho de una sola pieza y que, desde el comienzo mismo, está comprendido como un relato proporcionado, según se advierte en la estructura quiástica de toda la narración. Cada una de las dos mitades del libro muestra un triple quiasmo, así como una repetición temática distintiva. El corazón de toda la historia se encuentra en el centro del quiasmo de la segunda parte, Jdt 10,11-13,10a, con el triunfo de Judit sobre Holofernes. Por ello, el libro no puede ser considerado como desproporcionado, ni debe menospreciarse la parte primera.

[15] Cf. en L. Alonso Schökel, *op. cit.* en nota anterior.
[16] Cf. E. Haag, «Studien zum Buche Judith», TTS 16 (1963).
[17] Cf. A. Scholz, *Das Buch Judith, eine Prophetie* (Wurzburgo 1885).
[18] Cf. J. Dreissen, *Ruth, Esther, Judith in Heilsgeshichte* (Paderborn 1953).
[19] Cf. J. Steinmann, *Lecture de Judith, op. cit.*, y M. Delcor, «Le livre de Judith et l'époque grecque», *Klio* 49 (1967) 151-179.
[20] T. Craven, «Artistry and Faith in the Book of Judith», *op. cit.*

Veamos esquemáticamente esta composición doblemente quiástica[21]:

Parte I (Jdt 1-7):

1. Introducción de Nabucodonosor y su campaña contra Arfaxad (1,1-16);
2. Nabucodonosor envía a Holofernes a vengar la desobediencia de las naciones vasallas (2,1-13);
3. Desarrollo:
   - A. Campaña contra las naciones desobedientes (2,14-3,10)
   - B. Israel escucha y se asusta; Joaquín ordena prepararse para la guerra (4,1-15)
   - C. Holofernes habla con Ajior; expulsión de Ajior del campamento asirio (5,1-6,11)
     - C' Ajior es recibido en Betulia; habla con el pueblo de Israel (6,12-21)
     - B' Holofernes ordena preparar la guerra; Israel se asusta (7,1-15)
     - A' Campaña contra Betulia (7,6-32)

Parte II (Jdt 8-16)

- A. Introducción de Judit (8,1-8)
- B. Judit planea salvar a Israel (8,9-10,9a)
- C. Judit y su sierva dejan Betulia (10,9b-10)
- D. Judit triunfa sobre Holofernes (10,11-13,10a)
  - C' Judit y su sierva vuelven a Betulia (13,10b-11)
  - B' Judit planea la destrucción del enemigo de Israel (13,12-16,20)
  - A' Conclusión sobre Judit (16,21-25)

Esta división en dos partes no es compartida por todos los autores. Algunos consideran más adecuada la división triparti-

[21] Cf. C. A. Moore, «Judith, Book of», art. cit.; T. Craven, «Artistry and Faith in the Book of Judith», *Semeia* 8 (1977) 75-101.

ta[22], basándose en los siguientes argumentos: a) las múltiples vinculaciones terminológicas en los cc. 7 y 8; b) los motivos del c. 7 siguen todavía en 7-13; c) 8-13 es continuación de Jdt 7 sobre la base de los contenidos, pero más incluso atendiendo a criterios narrativos. Según éstos, puede proponerse una composición literaria en tres grandes actos, que se ordenan en una obertura o introducción amplia (Jdt 1-7), un acto central (8-13) y una conclusión (14-16). La obertura hace las veces de una presentación escénica de los personajes principales, del escenario y de los dos grandes discursos del comienzo (2,5; 2,14-3,1). Con el asedio de Betulia, en el c. 7, se prepara el drama de modo inminente. En los capítulos centrales 8-13 se desarrolla toda la acción, la historia propiamente dicha, con Judit como personaje principal. La historia concluye con la celebración de la heroína, a la que corresponden los despojos del enemigo. El velo que, como signo de vergüenza, debería esperar a Judit por el ultraje cometido, las colgaduras o cortinas cortinas colocada en torno a la cama (16,19), es ofrecido a Dios.

2. *Recursos literarios*

a) La ironía del libro

C. Moore afirma, con razón, que una de las razones por las que el libro de Judit ha sido falsa o equivocadamente comprendido se debe a que sus lectores y sus estudiosos no han sabido captar el recurso que se convierte en clave de comprensión del libro: la ironía[23]. Su autor era, en verdad, un maestro en el arte de la ironía.

Podemos descubrir diferentes tipos de ironía en el libro: a) puntual, referida a palabras y expresiones de intenciones irónicas, tales como por ejemplo 6,2, cuando Holofernes se dirige a Ajior: «...tú, Ajior, adivina... ¿qué dios hay fuera de Nabucodonosor...?»; compárese con 11,22-23; b) episódica, cuando la ironía abarca episodios enteros, tales como los cc. 7-9; c) temática, referida a esos motivos irónicos que aparecen de vez en cuando, como es el caso de la relación verdad-mentira en el libro, con lo cual, cuando Ajior dice la verdad, no es creído, mientras que cuando Judit dice mentiras, disimula y engaña, sea creída sin

[22] Cf. E. Haag, «Studien zum Buche Judith», art. cit.
[23] Cf. C. Moore, «Judith, Book of», art. cit.

sospechas; d) dramatizada en los personajes, que son irónicos en sí mismos; ya en al comienzo mismo del libro (Jdt 1,1) se advierte esta ironía en la caracterización de Nabucodonosor, rey del mundo entero, que sin embargo no puede conquistar Israel.

La misma Judit está concebida y tratada como un personaje irónico. Viuda sin hijos, es la que da vida física a su pueblo, al derrotar al enemigo, y vida espiritual al devolverle la fe y la esperanza en Dios; bella y deseable, vive como célibe; mujer rica, vive la mayor parte de su vida en ayuno; de apariencia frágil y muy femenina, es capaz de matar brutalmente con sus propias manos al jefe de un ejército muy poderoso. La relación que Judit establece con el resto de los varones es profundamente irónica, tanto si éstos son soldados, ancianos o asirios, como si son israelitas. Pero esta ironía alcanza el culmen en su relación con Holofernes, especialmente cuando el autor utiliza para el brutal asesino términos eróticos (16,9)[24].

La figura de Holofernes, por su parte, es también irónica: habiendo sido capaz de conquistar el oeste entero, es sin embargo incapaz de conquistar una ciudad como Betulia. Queriendo dominar a Judit, es en cambio dominado por ella y con su propia espada. Los personajes menores también son tratados bajo el prisma de la ironía. Ajior, guerrero de oficio, se desmaya ante la cabeza cortada de Holofernes; hombre de acción, se muestra como un sabio; pagano amonita, muestra más fe en el Dios de Israel que los propios israelitas, maestros judíos en Betulia. Ozías, conforme al estereotipo femenino, se esconde tras los muros de la ciudad, mientras que Judit, conforme al estereotipo masculino, sale a encontrarse abiertamente con el enemigo. El libro entero, por tanto, aparece traspasado por la ironía. Ésta se convierte en eje hermenéutico del libro.

b) Otras características literarias

El libro de Judit tiene parte en prosa y parte en verso. Si está fuera de dudas su doble expresión literaria, ha sido sin embargo cuestión debatida tanto la precedencia de la parte poética sobre la parte en prosa o viceversa, como si se escribieron en

[24] Cf. L. Alonso Schökel, «Narrative Structure in the Book of Judith», *op. cit.* 160, que muestra cómo los términos «cautivar» y «esclavizar» pertenecen al lenguaje militar y al amoroso a la vez.

momentos diferentes o al mismo tiempo. Igual que en Jue 4-5, encontramos dos versiones de un mismo episodio; en Judit encontramos un episodio de doble factura: Jdt 1-5 y 16,1-17, donde se descubren algunas semejanzas con el estilo de los salmos, como sucede con la introducción (16,1-2.14.15)[25]. Todo ello hace pensar a los estudiosos que el autor tomó un salmo de la sinagoga y lo adaptó al relato en prosa, sustituyendo el incidente contado originalmente en dicho salmo, por lo que es ahora 16,5-10, una pequeña obra maestra de la ironía, en la que destaca el salto de los sujetos en 16,9: «su sandalia cautivó sus ojos, su hermosura esclavizó su alma, su alfanje cortó su cuello»[26].

Es característico del libro el gusto por la enumeración y por el énfasis. La enumeración cumple la función de expresar la riqueza y las victorias, así como la extensión y la universalidad. El énfasis, por su parte, cumple la función literaria de servir a la ironía, en particular cuando lo encontramos en las palabras de Nabucodonosor y Holofernes[27]. Destaca el tono ausente de subordinación, así como el uso frecuente de pronombres personales. Encontramos también discursos en paralelismo sinonímico, como para la recitación dramática, individual y coral. La abundancia de énfasis retórico, que es uno de los rasgos más característicos, cumple la función de servir tanto al contenido, como al propósito del libro, del que vamos a ocuparnos en seguida.

III. PROPÓSITO Y DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. Propósito del libro

Uno de los probables propósitos del libro de Judit hay que buscarlo en el contexto amplio del helenismo[28] y, más en concreto, en el desafío y la necesidad a la par de inculturación a que se vio abocado Israel ante la nueva cultura, cuando aún no tenía en su canon bíblico, todavía abierto, un modelo al que referirse. Los libros sagrados existentes se habían convertido en documentos del pasado, sin la suficiente fuerza operativa para el presente. Dicho presente necesitaba buscar y encontrar su identi-

[25] Cf. L Alonso Schokel, *Rut, Tobías, Judit, Esther* (Madrid 1973) 161-162.
[26] Cf. *Ibid* 160.
[27] *Ibid.* 107-108.
[28] *Ibid* 102

dad tanto en el pasado, como en la posibilidad de un futuro abierto. Cada una de las dos épocas del helenismo encontró sus propias respuestas. Para la primera época, es probable que se escribieran libros como el de Jonás, satirizando el nacionalismo cerrado; pero también el Eclesiastés, más centrado en el pasado. Este proceso de pacífica inculturación se vio dificultado, de una parte, por excesos de ciertos progresistas y, de otra, por la intolerancia del tirano extranjero. En los dos casos se reacciona: con un repliegue conservador, ante el primer obstáculo; con la rebelión violenta de las armas, ante el segundo.

En este contexto y entre tales circunstancias se escribe el libro de Judit, que, sin duda, impulsa y justifica la rebelión armada tanto como la resistencia heroica. Sus destinatarios encuentran en este libro, en su rica intertextualidad, evocadora de figuras y momentos claves del AT, el pasado de la tradición israelita; pero también lo nuevo y posible, según las circunstancias del momento. El narrador de la historia disfraza los personajes, la época histórica, los lugares, pero da suficientes detalles como para que, a través de ellos, los lectores reconozcan su época, sus acontecimientos y sus protagonistas, ofreciéndoles una clave religiosa esperanzadora para el presente.

La presencia de un personaje de tanta consistencia narrativa como Ajior, el amonita, da qué pensar sobre la ideología del autor. Máxime si el libro parece tener presente constantemente el libro de Rut, la moabita, a la que evocan rasgos del personaje de Judit en muchos momentos. Amón y Moab eran enemigos para siempre de Israel (Dt 23,2-9), por lo cual, proponer una referencia intertextual a Rut y un personaje como Ajior, más creyente que los mismos habitantes de Betulia, muestra no sólo la cara crítica y profética del libro frente a los líderes religiosos de Israel, sino también su crítica al aislacionismo que parece caracterizar la corriente que se advierte en Esd 9,1-2.12 y Neh 9,2; 13,1-3.

En resumen, según L. Alonso Schökel, «la finalidad del libro la podemos formular de dos modos no contradictorios: a) El autor quería echar un discurso a sus hermanos y compatriotas, exhortando a resistir, a rezar y confiar en Dios, recordando el pasado; este discurso se monta hábilmente en una narración interesante y fácil de recordar. Los recitadores del relato se convierten un poco en predicadores, casi oficiando en un acto litúrgico; las súplicas del libro eran fácilmente rezables. b) El autor com-

pone una narración ejemplar, con fuerza de arrastre. Según la tradición bíblica, hace explícita esa interpelación en discursos y rezos. Pero el libro desborda la situación inmediata y se ofrece para nuevas lecturas en clave semejante»[29]. Combinando lo tradicional con lo nuevo, el autor ofrece a sus lectores un punto de referencia valioso. La situación de apuro por la que pasa Betulia es la situación en la que se ha encontrado Israel en otras épocas de su historia. Pero que en tal situación no haya un motivo ético es algo nuevo, muy lejos de la historia deuteronomista. Tradicional resulta el motivo literario de la mujer que seduce a un enemigo (Yael, Dalila...), pero es nuevo el talante profético de esta mujer, no sólo ante los líderes del pueblo (como Débora), sino ante el mismísimo enemigo, cuando dice que va como confidente de Dios.

2. *Valores religiosos y teología del libro de Judit*

El libro encuentra dos modos diferentes de transmitir su mensaje religioso y su teología. Por una parte, lo hace de forma explícita y directa a través de los discursos, los diálogos entre los personajes y, en particular, las oraciones. Por otra, lo hace de forma indirecta e implícita, como suele ser habitual en las narraciones bíblicas, a través de las acciones de los personajes y, en especial, de Judit.

a) Teología explícita e implícita

De las expresiones explícitas puede deducirse una visión de Dios tradicional en Israel[30]. Dios es el Yahveh, creador del universo y el señor de la historia (Jdt 9,5.13; 13,18). Es el mismo Dios de los patriarcas y el Dios de la alianza con el pueblo. Este aspecto de la teología está ampliamente desarrollado en un lenguaje deuteronomista (Jdt 5,17-18.20-21; 8,20; 11,10), que enfatiza Jerusalén (4,2; 10,8), el templo (4,2-3; 8,21; 16,20), el sumo sacerdote (4,6), los levitas (4,15-16), los sacrificios y ofrendas (4,14; 9,1; 16,18), así como la eficacia de la oración y del ayuno (4,11-15; 9,1). Puede decirse que en este sentido se encuentra expresada toda o casi toda la tradición del fariseísmo macabeo.

[29] *Ibid.* 104.
[30] *Ibid.* 102.

En la caracterización de Judit y de los otros personajes, así como en sus acciones podemos apreciar una representación simbólica del pueblo y de su relación con Dios. En efecto, Judit, viuda y sin hijos, sin más armas que su belleza y capacidad de seducción, puede representar la debilidad del pueblo, pero también su confianza ante el poder y la fuerza de Dios. No hay que olvidar la pretensión de divinidad de Nabucodonosor y que se convierte, en cierto modo, en cuestión implícita a la que la historia debe responder: ¿quién y cómo es el verdadero Dios? Algo que Israel, en los comienzos de su identidad y de su historia, ya expresó ante otro monarca con pretensiones divinas: el faraón (Ex 5,2).

b) Intertextualidad bíblica en el libro de Judit

El libro de Judit presenta una rica intertextualidad veterotestamentaria, una especie de condensación de alusiones, evocaciones, temática, modelos bíblicos, personajes y situaciones. Bueno será detenerse en ella.

• Tenemos, de modo general, el mismo lenguaje historiográfico de Jos, Jue y 1-2 Sm.

• Desde el punto de vista temático, encontramos el motivo de la transformación de una situación mala en otra buena y opuesta a la primera, como puede comprobarse en la sentencia de Prov 16,18 sobre la soberbia, o en Sab 11,16 sobre la causa del pecado como instrumento de castigo, o en Job 1-2;42 y en el libro de Esther. Lo mismo puede decirse de la defensa del débil por parte de Dios, como aparece en la oración de Judit (9,11), así como la situación de Israel, perseguido y desesperado, salvado, sin embargo, por Dios, temas que encontramos en toda la historia de Israel, pero también en Sal 44,18, en 1-2 Mac y en pasajes de Dn. Está presente, además, una concepción pedagógica del dolor (8,11-27), propia de Job (Job 32-37) o del libro de Tobías. La soberbia del guerrero extranjero es un motivo que aparece en 2 Re 18-19, con la figura de Senaquerib. La universalidad, presente en la conversión de Ajior, evoca la figura de Balaam y Rahab, así como Is 56 o el libro de Jonás, entre otros textos.

• Está presente también el tema del éxodo, bien como sustrato narrativo,andamiaje del texto (la escena nocturna, la liberación al amanecer, el canto de victoria en clave de mujer), bien en el nivel léxico (Israel como heredad, 4,12; 8,22; hijo de Dios, 9,4; pueblo de la alianza, 9,13; liberación «por la mano de...»).

• El asedio de Betulia evoca el tiempo de Israel en el desierto, especialmente, el episodio de Masá y Meribá (Ex 17; Nm 20; Dt 33,8-11), con las protestas del pueblo a su líder y la puesta a prueba por parte de Dios con el agua. Hay tres motivos presentes: la bebida, el marco cronológico de los 40 días y la prueba de Dios (véase también Jon 3).

• Presente, también, se encuentra el aspecto de la retribución, propia de la teología deuteronomista, especialmente en el discurso de Ajior (5,5-21).

• Las plegarias bíblicas, individuales y colectivas, bajo la forma de himno de alabanza (8,25; 15,13; 16), de súplica (9,12-14; 12,8; 13,7), de liturgias (11,12; 12,2) y ritos de penitencia (4,9-12) están esparcidas por todo el libro.

• Y, al final, el Señor todopoderoso (*kyrios pantocrator*), motor de la historia y también de la narración, aclamado e invocado con palabras grandilocuentes y solemnes atributos, como «Dios altísimo» (13,18), Dios del cielo (5,8; 6,19; 11,17), creador del cielo y de la tierra (13,18), «rey de la creación» (9,12), vencedor de las guerras (16,2) y Dios de los padres (9,12; 10,8), evoca la concepción teológica israelita, presente en muchos pasajes veterotestamentarios.

• La intertextualidad de otros personajes y acontecimientos de la historia bíblica nos descubre ciertos paralelismos con esa historia en el libro de Judit, en particular los que tienen que ver con el personaje de David. Lo mismo que David, siendo un muchacho (es decir, sin autoridad), decapita a Goliat de un modo insólito, así Judit decapita a Holofernes. Lo mismo que David puso en juego su vida, confiado en la ayuda de Dios que, por su mano de muchacho, iba a salvar al pueblo del gigante y soberbio Goliat, representante de la vanidad y soberbia filistea, así ella, viuda y de débil apariencia, confiada en la fuerza y la ayuda de Dios para con su pueblo, arriesga su vida y aniquila la tremenda vanidad de Holofernes y, a través suyo, la de Nabucodonosor.

c) Intertextualidad bíblica femenina

Un capítulo aparte merece la serie de referencias a textos bíblicos sobre mujeres, la intertextualidad bíblica femenina, tan abundante que hace pensar en una «antología de textos bíblicos

que se ocupan de mujeres»[31]. Así, encontramos a Miriam, Débora, Yael, Sara, Rebeca, Raquel, Tamar, Noemí, Rut, Abigail y Betasabé, entre otras, en todo el trasfondo del personaje, pero también en el fondo de acciones y circunstancias de la historia narrada.

De Sara, Rebeca, Tamar y Dalila evoca Judit su astucia para conseguir, por medio del engaño inteligente, lo que pretende. Lo mismo que las pequeñas victorias de estas mujeres acaban teniendo un enorme influjo en la historia del pueblo, así Judit, con su gran victoria, influye en el futuro de Betulia y de Israel.

Judit es una viuda sin hijos, como lo eran Noemí, Rut, Abigail y Betsabé, pero, como ellas, Judit muestra una singular astucia para abrirse camino no solamente para sí misma, sino para todo el pueblo. Si Noemí salvó astuta y confiadamente una generación a través del matrimonio y maternidad de Rut, Abigail con su astucia inteligente supo salvar una situación en favor de otra mucha gente. La diferencia entre estas mujeres y Judit estriba en el cambio que sufre la cuestión de la maternidad. Noemí, Rut y Betsabé tienen sus propios hijos, antes o después. Judit, más cerca en esto de la figura de Débora (Jue 5,7), es madre del pueblo.

Las afinidades entre Judit y Rut, la otra viuda sin hijos, aparecen sobre todo en Jdt 11,23 y 15,12, que parece un eco del libro de Rut. En 11,23 Holofernes dice a Judit «tu dios será mi dios», las mismas palabras de Rut a Noemí (Rut 1,16); y en 15,12 se dice que «todas las mujeres acudieron a ver a Judit, la bendijeron y danzaron en su honor», eco de lo que ocurre al final del libro de Rut (Rut 4,14). Pero si, además, recordamos que el mismo nombre de Judit evoca el de la mujer hitita de Esaú, la evocación paralela con Rut resulta más clara, puesto que ella es una moabita. Judit es «la judía», pero irónicamente evoca y apela a dos mujeres extranjeras, que contribuyeron a construir o edificar la casa de Israel. Judit, además, como Rut con Boaz (Rut 3,8), se acuesta a los pies de Holofernes (12,15-16); y no olvidemos que, al final del cántico que las mujeres dedican a Judit, se mencionan las sandalias (16,9), evocación de la ratificación del rito de Boaz como *go'el* (Rut 4,7).

Las relaciones entre las historias de Débora y Barac, Yael y Sísara (Jue 4-5) y la de Judit son también dignas de mención. Ju-

[31] Cf. A. Lacoque, *Subversives. Un pentateuque de femmes* (París 1992) 49.

dit acaba eclipsando a Ajior, lo mismo que Débora eclipsa a Barac. El paralelismo más interesante, sin embargo, está en la función profética de ambas mujeres respecto a los líderes del pueblo. Judit, como Débora ante Barac, recrimina la escasa fe y confianza en Dios de los líderes del pueblo, cumpliendo con ellos una función profética. Pero es, sin duda, la figura de Yael –como también Dalila– la que se encuentra mejor evocada por Judit. Yael, como Judit, se gana la confianza de un general enemigo, lo seduce y lo engaña, para poder derrotarlo con más facilidad. Como Judit (Jdt 13,18), también Yael había sido alabada por las mujeres (Jue 5,24); y, si Judit aporta una paz duradera a Israel (Jdt 16,25), de Yael se decía que había proporcionado 40 años de tranquilidad al pueblo (Jue 5,31).

El cántico de las mujeres en Judit evoca el cántico de Débora en Jue 5, pero tampoco hay que olvidar el de las mujeres a Rut y Noemí y el mismo de Miriam. Judit canta, como hizo Miriam ante la victoria que supuso el paso del Mar Rojo (Ex 15,20), y evoca el trasfondo liberador del éxodo en la liberación que Judit proporciona a Betulia. Sin olvidar que Judit como profetisa evoca a la profetisa Miriam.

IV. CUESTIONES ABIERTAS Y TRABAJO PERSONAL

1. *Historia de la interpretación*

El libro de Judit era muy conocido en la primitiva iglesia en su forma griega. Y, aunque, al hablar de los problemas de canonización, tocamos de pasada la forma en que el libro era apreciado y los rechazos de que fue objeto, puede ser útil completarlo con algún otro dato. La figura de Judit era apreciada por su castidad, especialmente por aquellos Padres de la Iglesia occidental que tenían el celibato en gran estima. Judit era propuesta como modelo. Así aparece en 1 Clem 55,3.4, donde se lee: «mujeres, animadas por la gracia de Dios, han realizado acciones dignas de hombres». En la Edad Media su figura se hizo muy popular, como indican las expresiones artísticas y la literatura poética y dramática[32]. A partir del s. XIX, sin embargo, la

[32] Véanse, por ejemplo, las abundante sinterpretaciones y representaciones artísticas, que señala L. Réau, *Iconografía del arte cristiano. 1. Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento* (Barcelona 1996) 380-7.

interpretación de su figura y de sus acciones se hizo más ambivalente, porque comenzó a ser cuestionada desde la perspectiva moral. Los artistas, entonces, comenzaron a pintarla como una cortesana y los moralistas comienzan a cuestionar los medios de que se valió Judit para la victoria. Este asunto nos introduce en el párrafo siguiente.

2. *La moralidad del libro*

Una de las cuestiones que en la misma historia de la interpretación han permanecido abiertas es, como decimos, la moralidad del libro. ¿Puede aceptarse el principio de que el fin justifica los medios?, ¿pueden aceptarse el engaño, la seducción, el asesinato, con el fin de salvar al pueblo de una matanza mayor? Para responder, habría que tener en cuenta este mismo principio a lo largo de toda la Biblia, aplicado especialmente a las guerras. Caeríamos en la cuenta, entonces, de que no es una cuestión bíblica, sino una preocupación moderna, nacida de la conciencia cristiana, y bastante tardía en el tiempo. Tal vez no deba aplicarse a este libro, como tampoco se ha aplicado a historias como la de Yael, por seguir con mujeres, o la de líderes como los jueces y algunos reyes. Las victorias del pueblo, conseguidas por medio de la inteligencia, la astucia y el asesinato, incluso, suelen atribuirse con frecuencia a la benevolencia de Dios para con su pueblo. La vergüenza de la que hablan tanto el libro de los Jueces, respecto a Yael, como éste de Judit, se refieren a la deshonra, que supone para un ejército, un pueblo o unas personas, ser derrotado y muerto a manos de una mujer. No es tanto una cuestión de moral, cuanto de honor, según los códigos antropológicos que regían estos pueblos antiguos[33].

3. *Perspectiva feminista del libro*

Si Judit ha sido un libro cuestionado a causa de la ambigua moralidad de los medios con que sigue sus planes, no menos cuestionado resulta hoy por las exegetas y teólogas feministas de este siglo. Mientras que unas la incorporan a la lista de mujeres

[33] Sobre tales códigos puede consultarse B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento* (Estella 1995), sobre todo el capítulo dedicado al honor y la vergüenza, 45-84.

importantes del AT, otras la critican por su descarado uso de la belleza física y por su supercheria sexual[34].

a) Judit y las mujeres en la teología de la historia de Israel

Hay una serie de autoras que muestran su acuerdo con la mayoría de los méritos que se le reconocen tanto al personaje, como al libro mismo de Judit. Los podemos resumir en lo que sigue. Que Judit sea una mujer no es tan extraño para Israel, sino que forma parte esencial de la teología de la historia en tres niveles. En primer lugar, en cuanto simboliza a la nación, habitualmente figurada en la Biblia como mujer, Judit encarna al pueblo judío completo, oprimido por gobiernos que le son extraños; su ayuno y su oración son eficaces y, al final, muestran la ayuda divina con su victoria. En segundo lugar, en el contexto de la tradición concreta donde aparece la doble figura del arrogante extranjero y la mujer débil, Judit es sin duda instrumento salvador de Dios para ayuda del pobre y del oprimido, siendo ella mujer y viuda. Finalmente, la figura de Judit, como ya pudimos ver, está modelada sobre otras figuras bíblicas tanto masculinas como femeninas; de las femeninas ya hemos hablado y entre las masculinas destacan Moisés, Sansón y David. En resumen, Judit es presentada desafiando al hombre, pero sobre todo desafiando al sistema masculino, aunque sea presentada como modelo de fe y de sabiduría.

b) La construcción de una metáfora problemática

Además de lo ya dicho, existe una perspectiva más crítica que descubre en el personaje y en el libro otra dimensión. En efecto, a pesar de su nombre, su condición de viuda, su castidad y su belleza; a pesar de la certera representación tradicional que Judit hace de Israel, la asociación de tales trazos con una mujer independiente y con el uso que hace de su sexualidad, Judit no resulta en absoluto una figura tradicional. Más bien sucede lo contrario, que subvierte el orden de la vinculación metafórica entre el personaje y la comunidad androcéntrica descrita. Judit, en realidad, es una metáfora nueva, construida sobre la familiaridad del lector con los modelos utilizados al respecto. Pero ella supe-

[34] Cf. E. M. Schuller, «The Apocrypha», en C. A. Newson / S. H. Ringe (ed.), *The Women's Bible Commentary* (Londres / Louisville 1992) 240-243.

ra a muchos de tales modelos. No solamente es una figura irónica, sino una verdadera paradoja. Es viuda y es rica. Una mujer en estas condiciones tiene más del contexto helenista que del judío. Irónico y paradójico es, justamente, que ella represente a Israel en unos momentos en que éste intenta reconstruir su identidad en condiciones nuevas. Y paradójico es, también, que sea una mujer y sin embargo hable y actúe como un hombre, provocando una crisis en el mismo sistema patriarcal israelita. Al comienzo del libro ella es sólo una curiosidad con potencial metafórico. Presente en la esfera pública, sexualmente activa e implicada socialmente, pone en peligro la polarización jerárquica del género, raza y clase, confunde las características de las tradicionales atribuciones de género y desmantela sus pretensiones de universalidad, amenaza el *statu quo*, relativizando de este modo las construcciones culturales normativas de la comunidad[35].

La creación de la figura de Judit como símbolo y metáfora de todo el pueblo ha necesitado separar al personaje de sus congéneres, porque la metáfora es incongruente. Por una parte, se supone, decíamos, que ella representa a un Israel débil y necesitado de protección, pero las características del personaje –viuda, rica, con habilidad retórica, de alto status, bella y, sobre todo, con una larga genealogía– invalidan la metáfora. Esta figura está muy lejos de necesitar protección. Nada en ella parece débil o necesitado. Por otra parte están sus acciones, tradicionalmente-masculinas. ¿Todas las mujeres israelitas deben ser como ella o deben imitarla? En ese caso la confusión de los géneros se haría evidente. Judit sería más bien una figura de andrógino, tan femenina como masculina[36]. Si las mujeres no deben imitar a Judit, entonces es que algo en su condición de género (tradicional) fracasa. Pero, por otra parte, los hombres tampoco pueden emularla más que en ciertos aspectos. Esta incongruencia de la metáfora ha sido necesaria para poder preservar el ethos patriarcal del libro. De este modo, Judit quedará como heroína admirable e inimitable, única e irrepetible. Y nunca podrá ser del todo reconocida y aceptada como símbolo del pueblo.

[35] Cf A. J. Levine, «Sacrifice and salvation: Otherness and Domestication in the Book of Judith», en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* 209;puede consultarse también en A. J. Levine, «No One Spoke Ill of Her: Essays on Judith», en J. C. Vanderkam (ed.), SBL (Atlanta 1992).

[36] Cf. P. Montley, «Judith in the Fine Arts: The Appeal of the Archetipal Androgyne», *Anima* 4 (1978) 40.

La representación de Judit sigue los paradigmas de la divinidad y de lo masculino, no de la viuda, la cual, si recordamos, debía ser en cierto modo rescatada por un varón según la ley del levirato. En la tradición de Israel es la figura masculina de Dios la que acude en rescate y salvación de una nación representada en femenino. Dios es el verdadero *go'el*, redentor de Israel. En el caso de Judit tenemos una representación al revés. Ella es la *go'el*, la rescatadora, la redentora.

La genealogía de Judit tiene como función no sólo dar prestigio al personaje, según los aristócratas postexílicos[37], ni es su propósito primario indicar los orígenes samaritanos de Judit[38], sino que trata de situar a Judit dentro de la comunidad histórica a fin de poder ser representativa de ella. Pero, a la par, es Judit misma la que confiere valor, significado y legitimidad a todos aquellos a los que representa. Las relaciones entre la representación, Judit, y lo representado, la comunidad histórica, que esconde alguna identificación metafórica, no deja de resultar problemática. En la situación en que aparece la historia, las mujeres de Betulia están débiles por el asedio y la sed; Judit se encuentra en una situación privilegiada: no comparte ni su riqueza ni su agua, con la que, por ejemplo, puede bañarse. Judit no se encuentra desfallecida de sed como las otras mujeres y el resto de hombres y niños de Betulia. Sorprende, igualmente, la minuciosa descripción de su preparación, con perfumes y adornos, dada la situación del pueblo (10,3b-4). Resulta irónico que los soldados del campamento de Holofernes generalicen la belleza de Judit a todas las mujeres israelitas. ¿Por qué o con qué función se ha construido tal separación entre la representante y lo representado?, ¿a qué sirve esta incongruencia de la metáfora? Evitando la posibilidad de emulación para las mujeres, Judit sirve para reforzar el patriarcado. En castellano solemos decir que la excepción confirma la regla. Vista en sí misma, Judit es una figura que encierra mucha carga subversiva. En su contexto relacional y significativo, es decir, en la historia mirada con cierto detenimiento, resulta única y distante.

c) ¿Voz femenina o masculina?

Es claro que todo el marco del libro de Judit es androcéntrico, pero en la frase, analepsis del episodio de Yael, «por la

[37] Cf. J. E. Bruns, «The Genealogy of Judith», CBQ 18 (1956) 19-22.
[38] Cf. M. Steinmmann, *Lecture de Judith* (París 1953) 72.

mano de una mujer», se advierten los roles de género. La pregunta por el género de la voz del relato no es, ciertamente, nueva. Ya Clemente Romano se hacía esta pregunta y respondía que la voz de Judit era una voz masculina. Otros autores y autoras, sin embargo, concediendo que tanto la figura de Judit como las de Débora y Yael han sufrido un proceso importante de domesticación, afirman que la voz de Judit es femenina[39].

Sin negar las subversiones y extrañezas presentes en el texto y su protagonista, es preciso volver al marco del libro y percibir la transformación de una mujer en heroína al más puro estilo masculino, que sirve a sus propósitos y estimula al coraje y valor que se les supone. Los líderes se sentirán avergonzados por tener que ser una mujer la que les dé lecciones y haga lo que debía ser tarea de ellos, pero no se sentirán estimulados a ser como las mujeres, a ser como Judit en cuanto mujer. La voz femenina sirve, en todo caso, como refuerzo de la voz masculina, precisamente por la ausencia de ésta.

4. *Función política del libro de Judit*

a) El liderazgo de Judit en relación con Ex

La intertextualidad de la historia nos ha permitido ver de qué forma aparece Judit modelada sobre el libro del Éxodo. Ella aparece como líder alternativo, en comparación con Moisés, sobre todo en el episodio de Masá y Meribá. En la comparación de ambos episodios, ciertamente Judit sale beneficiada con respecto a Moisés, como si ella corrigiera algunos aspectos del líder y fundador de Israel. Pero no podemos olvidar, al tocar este aspecto, que existe una diferencia fundamental entre

[39] Cf. F. van Dijk-Hemmes, «Gezegende onder de vrouwen: een moeder in Israel en een maag in de kerk», en Idem (ed.), *'T Is kwaad gerucht, als zij niet binnen blijft: Vrouwen in oude culturen* (Utrecht 1986) 123-147. Éstos son los argumentos: a) en la perspectiva de las relaciones de género, el libro no es convencional; b) la genealogía, ficticia, es extensa; el nombre de Merari es el del tercer hijo de Leví y éste tiene un importante rol en el libro, es quien comienza la genealogía, que finaliza Israel, padre de las doce tribus; c) el marido de Judit, Manasés, deriva su identidad de ella y no al revés, como sucede en el caso de Ester; d) es chocante que Judit dé una lección a los líderes del pueblo; e) el modelo de hombres guerreros y liberadores y mujeres que entonan cánticos de victoria está invertido; f) el contexto original pudo ser una parodia de los líderes masculinos para un público femenino, aunque demostrar tal posibilidad es prácticamente imposible.

Ex 17 y Nm 20, por una parte, y la historia de Judit en el asedio de Betulia y en el resto de su odisea (Jdt 7,1-13,2), por otra. Así, mientras que Moisés y Aarón son líderes oficiales, Judit no lo es, sino que actúa en el lugar de Ozías y de los ancianos. Judit actúa por sí misma, sin pedir ningún tipo de permiso y, sin embargo, tanto Ozías como el resto de los líderes acatan su autoridad. Esto, por un lado, muestra la independencia y la fuerza del personaje, pero, por otro, deja ver lo funcional de tal autoridad, reducida a una situación límite, si bien privada de una verdadera legitimidad, como indica el hecho de que, una vez terminado el momento difícil, nada cambie en la vida de Judit ni en la del pueblo, es decir, nada pueda cambiar en el sistema. De este modo, Judit no solamente no resulta una amenaza para los supuestos del sistema sino que, por la vía de la excepcionalidad y, en cierto modo, de la marginación, refuerza tales supuestos[40].

b) Paralelismo con la figura de los jueces

La intertextualidad hablaba también de un cierto paralelismo entre ella y la figura bíblica de los jueces. En efecto, Judit se parece más a esta figura que a otro tipo de salvadores o liberadores del pueblo. Ella, como aquellos jueces, es enviada por Dios, tiene una misión específica, que es liberar al pueblo de opresores extranjeros, y, una vez terminada la tarea, debe desaparecer como desaparecía el juez. Las frases paralelas, el cántico de victoria, la frase «por la mano de una mujer», refuerzan tales semejanzas. ¿A qué se debe tal superposición de esquemas básicos, del éxodo y de los jueces?, ¿cuál es el propósito de que éste, a la postre, predomine sobre aquél? Posiblemente debamos

[40] El paralelo que muestra la autora, citada en nota anterior, es interesante y digno de reproducir:

1. Punto de partida: no hay agua	Ex 17,1	Jdt 7,1-22
2. El pueblo pide agua a sus líderes	Ex 17,2-3	Jdt 7,23-29
Es mejor ser esclavo... que morir...	Ex 17,2-3	Jdt 7,26-27
3. Reacción de los líderes	Ex 17,2	Jdt 7,30-32;8
Moisés y Judit critican la crítica a Dios: es el Señor el que pone a prueba	Ex 17,2	Jdt 8,12.25-26
4. El líder clama al Señor	Ex 17,4	Jdt 9
5. Los líderes conducen una acción salvadora	Ex 17,4-6	Jdt 10-13
Motivo del adulterio (Moisés) y de la seducción (Judit)	Ex 17,4	Jdt 10,21-13,2.

buscar la respuesta en la función sociopolítica que cumple el libro, esto es, establecer un contraste con la propaganda contemporánea de los asmoneos, que se proponían a sí mismos como legítimos sucesores de los reyes, sumos sacerdotes y otros líderes israelitas e intentaban dar apoyo a tal ideología enfatizando –entre otras cosas– los paralelos entre las acciones de los jueces y ellos mismos (cf. 1 Mac 2,52-60; 14,25-49).

c) Relación con Mac

Pero es interesante, también, detenerse en las relaciones entre Jdt y Mac. Ambos libros comparten conceptos y vocabulario de importancia. El libro de Judit, su figura, funciona a modo de crítica liberadora ante la nueva dinastía asmonea, por eso no resultaría extraño que Judit, incluyendo su nombre, pudiera estar en contraste con Judas macabeo.

5. *Orientaciones para el trabajo personal*

Se proponen a continuación una serie de sugerencias que ayudarán a conocer mejor este libro y a descubrir algunos de los aspectos de interés que hemos ido presentando en la exposición anterior.

En primer lugar, puede hacerse una comparación entre las dos divisiones propuestas para el libro de Judit (II, 1b). Tener en cuenta los argumentos empleados para justificar cada una de ellas y tratar de ver sus puntos de conexión, sus diferencias, la diversidad de criterios para una y otra... ¿Puede apoyarse la división narrativa en tres actos en los elementos formales que propone la división bipartita?, ¿y al contrario? Este trabajo puede ser útil para aprender a ver los diferentes criterios propios de cada método.

Tiene interés también el estudio de la ironía del texto: detectar todos los elementos irónicos y clasificar cada uno de ellos en el tipo que le corresponda, viendo después su función tanto en el contexto inmediato como en el más amplio de todo el libro.

Puede realizarse una lectura en la que puedan descubrirse los puntos de contacto intertextuales entre el libro de Job y el de Judit.

Otra sugerencia: hacer un estudio de los personajes protagonistas del libro: Nabucodonosor, Holofernes, Judit y los personajes menores. Confeccionar una lista en la que colocar los nombres por épocas, por géneros, por teología, justificando con las correspondientes citas y paralelos cada uno de los personajes. En un momento posterior puede confeccionarse un cuadro de doble entrada en el que, por un lado, aparezcan las características de cada personaje en relación con Judit y, por

otro, la importancia teológica de la aportación del personaje a la figura de Judit y a la teología del libro.

Puede completarse la intertextualidad temática con muchos más paralelos, tomando cada uno de los elementos propuestos en su momento: protección divina del indefenso y pobre, temas apocalípticos, retribución, oración, derrota de los ídolos, concepción de Dios, de la historia, de la alianza, del pueblo en cuanto elegido...

Estudiar el trasfondo histórico de la historia que se narra (asirobabilonio y medo-persa) y el trasfondo histórico del momento en que se escribe el libro (macabeo, judeo-helenista) es un buen ejercicio para aprender a leer con finura textos narrativos. Se pueden establecer paralelos y diferencias e intentar percibir la ideología del narrador, al cometer los «errores deliberados» atribuidos al texto. Y trabajar con el aspecto nacionalista parenético: hasta qué punto afecta o no la ironía del libro a este tema, cómo lo hace...

Otra posibilidad: estudiar los motivos literarios de la figura de Judit y de la historia narrada en la literatura helenista del tiempo en que se escribió Jdt y explorar la pervivencia de algunos de tales motivos a lo largo de la historia, en la cultura cristiana occidental; por ejemplo, Juana de Arco.

Finalmente, puede intentarse una comparación de la figura de Jesús en el evangelio de Lucas, en lo relativo a la violencia, los enemigos, la retribución, los momentos límite, con la figura de Judit y sacar las consecuencias teológicas.

6. *Bibliografía comentada*

En castellano acaba de aparecer el comentario de J. Vílchez Líndez, *Narraciones III. Tobías y Judit* (Estella 2000), dentro de la serie *Nueva Biblia Española.* Aunque no utilizarse en este trabajo ofrece las características de seriedad y documentación casi exhaustiva a que el autor nos tiene acostumbrados. Puede también leerse con provecho L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit, Ester* (Madrid 1973); el autor dedica una buena parte del libro al comentario en notas del libro de Judit; obra de alta divulgación con muchas apreciaciones literarias valiosas; del mismo autor «Estructuras narrativas en el libro de Judit», en *Hermenéutica de la Palabra* II (Madrid 1987) 383-404; artículo centrado en la dimensión literaria y estilística del libro de Judit, de una forma rigurosa, bella y asequible; especialmente interesante resulta el epígrafe dedicado a la ironía.

En otras lenguas, pueden verse A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (Sheffield 1995); en la segunda parte, titulada «Judith: On Power, Leadership and Knowledge», se dedican tres artículos al libro de Judit, escritos por A.-J. Levine, J. W. van

Henten y M. Bal, centrados respectivamente en aspecto del sacrificio y la salvación en Judit, el liderazgo alternativo, sobre todo en relación con Ex y Jue; en un sentido más diacrónico y psicológico, se estudia el motivo de la decapitación en el arte del Renacimiento. Son trabajos de alta divulgación y científicos sobre aspectos muy concretos, que suponen un conocimiento básico del libro. Asimismo, tienen interés J. C. Dancy, *The Shorter Books of the Apochrypha* (Cambridge 1972), obra de alta divulgación, que contiene una introducción al libro de Judit y la versión del autor con sus propias anotaciones, comentarios y breve guía literaria; y A. Lacoque, *Subversives. Un pentateuque de femmes* (París 1992); el autor dedica un capítulo a Judit, tratando de pasada aspectos generales del libro y centrándose en el personaje y la función del género de su protagonista dentro del sistema; trabajo de alta divulgación escrito con rigor.

Capítulo XII
EL LIBRO DE ESTER

En la literatura narrativa bíblica postexílica encontramos otro relato que puede ser contado entre las más bellas narraciones antiguas. De trama aparentemente sencilla, el libro de Ester esconde una complejidad de personajes y argumento que puede pasar desapercibida si no se tienen en cuenta algunas de sus claves literarias, como la exageración y la ironía que dan profundidad al texto y permiten entrever unos valores religiosos y un trasfondo teológico que, al menos en el texto hebreo, están lejos de ser explícitos, ya que Dios no aparece nombrado ni una sola vez.

En lo que sigue intentaremos acceder a las características del libro, primero, desde los datos formales con toda su problemática, a veces bien compleja. En un segundo momento, trataremos la dimensión literaria fijándonos especialmente en el género, estilo y composición del relato. En la parte dedicada al propósito del libro y a su dimensión teológica, nos detendremos en la rica intertextualidad bíblica del relato. Finalmente, daremos noticia de algunas cuestiones abiertas, así como de propuestas recientes y prometedoras, que abarcan desde una aplicación de los estudios de antropología cultural antigua a los valores del honor y la vergüenza en el personaje de Ester, al estudio del personaje y su evolución desde el análisis narrativo del personaje en las diversas versiones.

I. DATOS GENERALES

1. *El libro*

a) Nombre

El nombre que da título a este libro es el de su protagonista, Ester, una judía del harén del rey Asuero que se convierte en

reina. Cuando en 2,7 el narrador presenta a la protagonista, utiliza dos nombres, Edisa y Ester, algo que no era tan extraño entre los judíos de la diáspora. El primer nombre, Edisa, es de origen hebreo, derivado de *hedassah*, que quiere decir «mirto». El segundo, que es el que se utiliza a lo largo de todo el libro, «Ester», tiene un origen incierto y los autores no logran ponerse de acuerdo sobre él. Dos son las teorías con más posibilidades. Una, que ha sido la tradicionalmente aceptada, hacía derivar el nombre de *Istar*, la diosa babilonia del amor. La otra, que va ganando cada vez más adeptos, hace derivar el nombre del persa *stara*, cuyo significado es estrella, astro[1].

b) Argumento

El libro de Ester comienza con la destitución de la reina Vasti por el mismo rey de Persia, Asuero, a causa de una desobediencia pública. El rey, a partir de este momento, busca esposa a la que convertir en reina. Entre las muchachas del harén real se encuentra una joven hebrea, Ester, de cuya belleza queda prendado el monarca el día que ella va al lecho nupcial. El rey, entonces, la elige reina y se casa con ella. Ester tiene un pariente en la corte, Mardoqueo, que descubre un complot contra el rey, informa a Ester y ésta, a su vez, lo notifica al soberano, mencionando su nombre y dando a conocer su propio origen hebreo. En la corte hay además otro personaje, Amán, al que Mardoqueo desprecia. Comienzan entonces las rivalidades entre ambos y Amán urde un plan contra los hebreos, para dañar a Mardoqueo. Éste pide a la reina su intervención y Ester, arriesgando su vida, para acabar con Amán y salvar a su pueblo, urde a su vez un plan, que consiste en desenmascararlo ante el rey y solicitar de él la amnistía para el pueblo condenado al exterminio, mediante una revocación del edicto que ya estaba en marcha. El plan se cumple según los deseos de Ester y el pueblo es salvado del genocidio. Se instaura la fiesta de los *purim* para celebrar este acontecimiento.

[1] Una de las razones que se arguyen es el supuesto según el cual la reina debía cambiar su nombre hebreo por otro persa, algo que resultaba lógico, dado el parecido de «Ester» con el persa *stara*. Sin embargo, resulta cuando menos chocante que Ester, que intentaba esconder su origen semítico, hubiera sido llamada por un nombre hebreo, que luego hubiera que cambiar por otro persa; cf. al respecto E. Cosquin, «Le prologue-cadre des Mille et una Nuits. Les legendes perses et le livre d'Esther», RB 6 (1909) 189, pionero en esta teoría del origen persa a la que siguen, actualmente, otros autores.

c) Texto y versiones

Uno de los problemas más graves con que se encuentra un estudioso del libro de Ester es precisamente el de las versiones. Su complejidad no tiene parangón en la Biblia. Tenemos varios textos. En lengua hebrea contamos con el texto masorético (TM), considerado unánimemente por judíos y cristianos como el texto protocanónico. Del TM dependen el targum 1, más del doble de largo que el TM y el targum 2, el doble de largo que el TM[2]. En griego conocemos el texto B o de los LXX, del que dependen las versiones copta y etiópica, y el texto A, también conocido como texto luciánico. En latín debemos tener en cuenta la versión Vetus Latina y la Vulgata de san Jerónimo. Las diferencias entre el TM y las versiones griegas son muy notables, siendo éstas más amplias y en numerosos casos no coincidentes entre sí. La más larga es la de los LXX, junto con las versiones latinas.

Las traducciones españolas siguen el texto hebreo, aunque difieren en la forma de incluir las adiciones griegas y en su colocación dentro de la Biblia. Destacamos algunas. La *Sagrada Biblia* de Cantera e Iglesias sigue el TM; las adiciones están colocadas todas seguidas entre los libros deuterocanónicos[3]. La *Nueva Biblia Española* de Alonso Schökel sigue el texto hebreo, incluyendo en él las adiciones, si bien en letra cursiva y con la numeración de la Vulgata. *La Biblia* de La Casa de la Biblia sigue el TM, aunque incluye en el texto en letra cursiva las variantes griegas que afectan al contenido, mientras que omite las variantes lingüísticas. Adopta el sistema de números y letras de la edición crítica de los LXX de A. Rahlfs. La *Biblia de Jerusalén* sigue el TM e incluye las adiciones conforme al texto griego, con la numeración de los LXX de A. Rahlfs y la numeración de la Vg en el margen.

d) Historia de la investigación del texto de Ester

Prácticamente no puede hablarse de problemas respecto al TM, aunque sigue en pie la pregunta por otros posibles textos en hebreo o en arameo, dadas las diferencias de las versiones griegas con el hebreo y de las versiones griegas entre sí. Todo ello nos lleva a preguntarnos por el proceso que explicaría tales divergencias.

Existen varias hipótesis acerca del texto original, aunque pueden reducirse a tres[4]: 1) Sólo existe un texto único hebreo original de Ester.

[2] Debida a esta longitud en las adiciones, la lectura de estos textos nos da más información sobre el judaísmo targúmico y postargúmico, que sobre el mismo libro de Ester. Ambos targumes incluyen mucho material hagádico.

[3] Cf. N. Fernández Marcos, «Ester», en Cantera / Iglesias, *Sagrada Biblia* (Madrid 1979) 779; «Suplementos al libro de Ester»en pg. 911.

[4] Cf. J. Vílchez, *Rut y Ester* (Estella 1998) 170-171.

Este texto fue traducido al griego por Lisímaco y de esta versión, que ya contenía todas las adiciones, derivan todas las demás. 2) Sólo existe un texto hebreo original de Ester, pero se hacen diferentes traducciones al griego. Quedaría por saber qué criterios llevaron a los diferentes traductores a modificar, simplificar e incluir añadidos al TM. 3) Existen varios textos semíticos (hebreos o arameos) originales y de cada uno de ellos surgen distintas versiones en griego. Esta hipótesis facilita mucho la explicación de las diferencias de las versiones griegas. Es la que parece tener más adeptos actualmente.

En la línea de la hipótesis tercera se encuentra la reconstrucción de la historia del texto[5]. Combinando diferentes métodos, se llega a la conclusión de que el actual libro de Ester habría pasado por cinco etapas diferentes: 1) *Historias separadas*: en un principio existían dos historias diferentes e independientes entre sí, a saber, el conflicto cortesano de Mardoqueo y la historieta de la exitosa liberación de los judíos, relacionada con la reina Ester. 2) *Estadio pre-masorético*: estas dos historias, posteriormente, habrían sido combinadas en una única historia pre-masorética y a ella se unió otra historia independiente, la de la reina Vasti. En este estadio era mencionado el Dios de Israel. La inclusión de la historia de Mardoqueo en la de Ester condujo a enfatizar al máximo todo lo que era coincidente. 3) *Estadio proto-masorético*: en este momento se introduce el concepto de la irrevocabilidad de la ley persa, así como la conspiración de dos eunucos. Es aquí donde un editor hizo extracción de los elementos religiosos de la historia. 4) *Estadio masorético*: en esta etapa el texto habría tomado su forma final, añadiéndose tres apéndices: 9,1-19, que hizo la historia más realista y sangrienta y al mismo tiempo la desmilitarizó; 9,20-32, que une la celebración de los acontecimientos de la historia con las fiestas tradicionales del año judío; y 10,1-3, que se mueve en una dirección muy diferente, desde las cartas de Mardoqueo y Ester, orientadas religiosa y litúrgicamente. 5) *Estadio de los LXX*: incluye, en especial, seis adiciones, intentando asimilar el libro de Estera la norma escriturística de Esd, Neh y Dn[6].

2. *Canonicidad*

Para plantear la canonicidad de Ester hay que tener en cuenta el texto del que vamos a partir. Por eso, es mejor diferen-

[5] Cf. D. J. A. Clines, *The Esther Scroll. The Story of the Story* (Sheffield 1984); a ella se adhiere C. A. Moore, «Esther, Book of», en ABD II (1992) 640-641.

[6] Cf. C. A. Moore, *op. cit.* en nota anterior, 641; la hipótesis de Clines es una reconstrucción breve y simplificada, pero que parece ir en la dirección correcta.

ciar la problemática canónica que suscitó el libro entre los judíos, de la que suscitó entre los cristianos.

a) Entre los judíos

Entre los judíos, que sólo admiten el texto hebreo, podemos partir de un dato. Cuando los rabinos del s. II d.C. justificaron la fiesta de Purim, como un día de comida y regocijo, en lugar de citar el libro de Ester –como cabría esperar– citan el escrito *Megillat Taanit*, que data del s. I. Otro dato viene a confirmar las dificultades canónicas. Est no se encuentra en la biblioteca de Qumrán, ya sea por razones teológicas, que podrían relacionar el libro con los círculos macabeos, ya sea por la dificultad de encajar Purim con el calendario de los esenios[7]. Por todo ello no es difícil deducir que en el s. II Est todavía no formaba parte del canon judío. Sólo más tarde, cuando ya Est entró en el canon, se cita el libro como autoridad para la observancia de la fiesta. Al menos hasta el s. III o IV no puede datarse la canonización judía de Ester[8]. Pero sabemos que en el s. III todavía existían divergencias entre los mismos judíos, como atestigua un texto del Talmud, *Megilla* 7a, que alude a los rabinos Judá y Samuel, ambos del s. III d.C.[9] Los recelos sobre Ester entre los judíos han permanecido, más o menos explícitos, hasta el día de hoy.

b) Entre los cristianos

Entre los cristianos las dificultades no fueron menores. Las divergencias pueden ser seguidas en los dos polos de la tradición, la Iglesia occidental y la oriental. La iglesia occidental consideró a Ester siempre más cerca de lo canónico que lejos, mientras que en la iglesia oriental no fue así, en particular en toda el

[7] Cf. J. Vílchez, *Rut y Ester*, *op. cit.* 194.

[8] Cf. S. Zeitlin, «The Books of Esther and Judith: A Parallel», en *The Book of Judith* (Leiden 1972); H. L. Orlinsky «The Canonization of the Hebrew Bible and the Exclusion of the Apocrypha», en *Essais in Biblical Culture and Translations* (NuevaYork 1974) 257-286.

[9] *Megilla* 7a dice: «Rabbí Judá decía en nombre de Samuel: Ester no mancha las manos. ¿Tenemos que inferir de aquí que Samuel era de la opinión de que Ester no fue compuesto bajo la inspiración del Espíritu Santo?, ¿cómo puede ser esto, viendo que Samuel ha dicho que Ester fue compuesto bajo la inspiración del Espíritu Santo? Fue compuesto para ser recitado, no para ser escrito». Se alude, como puede verse, a la ley oral y a la escrita, en un intento de conciliación de dos posturas divergentes.

área de Anatolia y Siria. Lo aceptan como canónico Orígenes (185-254)[10], Epifanio (315-403), Cirilo de Jerusalén (386) y Juan Damasceno (675-745). Entre los que negaron estatuto canónico a Ester se encuentran Melitón de Sardes (167), Atanasio (295-373), Gregorio Nacianceno (329-390) y Teodoro de Mopsuestia (350-428). No deja de resultar curioso que Ester fuera unido a Judit, que también tuvo sus dificultades canónicas. Clemente Romano, por ejemplo, cita a las dos mujeres juntas, invocando su valentía y ejemplaridad. Finalmente, el libro hebreo de Ester fue aceptado como canónico por el Concilio de Laodicea (360), por el Concilio de Hipona (393) y por el Sínodo de Constantinopla (692)[11].

Con respecto al texto griego, fue rechazado por los judíos en general –con la oposición de los hebreos de la diáspora, en donde nació el texto griego–, los cuales lo consideran no canónico por sus diferencias con el texto hebreo. Entre los cristianos también hay divergencias. Jerónimo lo rechaza por la misma razón que los judíos. Se advierte que en los primeros siglos el Est griego con todas sus adiciones va siendo más y más aceptado, así como las versiones latinas que dependen de él. Fue confirmado en su valor canónico, oficial y definitivamente, por el Concilio de Trento (EB 58; EBB 43).

Pero, ¿cuáles son las verdaderas razones por las que ha sido tan discutida la canonicidad del libro de Ester? Para unos, el problema estaba en lo que le falta; para otros, en lo que tiene.

Entre sus deficiencias y lagunas, la más llamativa es la ausencia de referencia directa a Dios. El rey y señor de Persia aparece nombrado 190 veces, mientras que el Señor de Israel no es nombrado ni una sola vez. Tampoco aparecen muchas menciones de las instituciones religiosas judías, si ponemos aparte las dos veces en que se cita el ayuno (Est 4,16; 9,31). Tampoco se habla de cuestiones básicas de la religión judía como la ley, la alianza, el templo, la elección, Jerusalén, los sacrificios. Hay quien, queriendo salvar el carácter religioso del libro, sostiene que no debe confundirse lo explícito con lo implícito y que no mencionar el nombre de Dios, no significa que el libro refleje aquellas ideas y prácticas que distinguen al judaísmo bíblico. Se

[10] Los números encerrados entre paréntesis indican la fecha de nacimiento y muerte, en unos casos, o la fecha del escrito, en otros.

[11] Véase EB 12, 16; EBB 9,11; también en n 18, Cánones Apostólicos (s. V).

han aducido como apoyos además el trasfondo de la providencia divina, así como la eficacia del ayuno, argumentos no demasiado sólidos, sin embargo, para explicar las ausencias explícitas. Algunos creen que estas ausencias fueron posteriores y que lo más probable es que en estadios anteriores el libro fuera explícitamente religioso. Más importantes, sin embargo, resultan las ausencias de valores típicos de la religiosidad judía, tales como la misericordia, la bondad, el perdón.

Acerca de lo cuestionable de su contenido, encontramos elementos como la venganza, la práctica de la intriga, los asesinatos, el derramamiento de sangre, que son fuertemente criticados por autores de todos los tiempos, incluyendo los actuales. A esto habría que hacer notar, sin embargo, que no se trata de un contenido tan diferente del de otros libros del AT, en los que predominan los mismos rasgos. Podemos referirnos a la mayoría de los libros históricos, pero, de forma especial, al libro de los Jueces; y, si no queremos salir de la misma época, a los libros de los Macabeos.

c) Las adiciones

No podemos terminar este apartado sin dedicar unas líneas a la cuestión de las adiciones a Est, una vez que tenemos una visión panorámica de su problemática canónica. Las adiciones se refieren a seis pasajes extensos (107 versos) de las versiones griegas de Ester, que no tienen su paralelo en el texto hebreo tradicional. Tanto los judíos como los cristianos protestantes consideran no canónicas estas adiciones, de forma que ellas no aparecen nunca en las biblias judías, mientras que en las protestantes suelen aparecer entre los dos Testamentos, junto con otros libros considerados también apócrifos. Los católicos, desde el Concilio de Trento, han concedido autoridad canónica a estos añadidos o adiciones, considerados posteriormente como deuterocanónicos, según la terminología de Sixto de Siena.

Las adiciones, señaladas por sucesivas letras alfabéticas, junto con su correspondencia en la Vulgata (Vg) y su contenido son las siguientes:

• A 1-11 (= Vg 1,2-12): el sueño de Mardoqueo; A 12-16 (= Vg 12,1-6): Mardoqueo descubre el complot contra el rey.

• B 1-7 (= Vg 13,1-7): decreto del rey contra los judíos a instancias de Amán.

• C 1-11 (= Vg 13,8-19): oración de Mardoqueo; C 12-30 (= Vg 14,1-9): oración de Ester.

• D 1-16 (= Vg 15,5-19): Ester comparece ante el rey.

• E 1-24 (= Vg 16,1-24): decreto del rey a favor de los judíos a instancias de Mardoqueo.

• F 1-10 (=Vg 10,4-13): interpretación del sueño de Mardoqueo; F 11 (=Vg 11,1): segundo colofón sobre la versión de Lisímaco.

La lengua original de estas adiciones es el griego, aunque los expertos discuten si realmente fue así, y se admite, casi por unanimidad, que las adiciones B y E eran originalmente griegas, mientras que las demás, A C D y F, conservan elementos semíticos, como para sospechar que fueron escritas en hebreo o en arameo[12].

Acerca de la finalidad o propósito de las adiciones, se barajan diferentes hipótesis, no necesariamente contradictorias ni excluyentes entre sí. Así, la necesidad de dar al original hebreo un talante religioso más explícito[13]; el medio sociocultural helenístico, que pedía modificaciones al texto original hebreo, adaptando su contenido a tales exigencias y suavizando algunos de sus rasgos más duros, como la venganza[14]; o simplemente adaptaciones teológicas y estilísticas a la norma escriturística, especialmente a la de Esd, Neh y Dn[15]. Posiblemente cada uno de estos argumentos, si bien no explica totalmente el sentido de las adiciones, contribuye a entender las posibles razones que impulsaron a sus autores a incluirlas.

3. *Autor y fecha de composición*

a) Autor

Respecto al TM, no parece haber duda de que el autor del libro de Ester era un judío culto e ilustrado, pero tampoco es dudoso que fuera judío el autor del Ester griego e incluso el autor de las Adiciones o añadidos. El Talmud babilonio considera

[12] Entre los que piensan que todas las adiciones fueron escritas originalmente en griego y por diferentes manos, se encuentra J. Vílchez, *Rut y Ester, op. cit.* 174.

[13] Cf. J. A. F. Greeg, «The Additions to Esther», en R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the O.T.* (Oxford 1913) 665-684.

[14] Cf. W. J. Harrington, *Iniciación a al Biblia* I (Santander 1967) 519-523.

[15] Cf. C. A. Moore, «Esther, Additions to», en ABD (1992) 631; D. J. A. Clines, *The Esther Scroll, op. cit.* 169-170.

que este autor (el del TM) se refiere a los hombres de la Gran Asamblea; algunos llegan a identificarlo con el mismo Mardoqueo e incluso con Esdras[16], pero muchos otros autores creen que se trata de un judío desconocido, bien de ámbito occidental[17], bien del área oriental persa[18]. Es más probable que se trate de un judío occidental que no persa, precisamente por la forma tan vaga y general con que Ester trata las costumbres persas y otras cuestiones del reino. Sobre el autor del Ester griego, existía un gran consenso en la atribución de su autoría a Lisímaco, un judío egipcio que sería el verdadero traductor griego. Sin embargo, la cuestión de los textos griegos aparece tan ligada a la autoría de los añadidos, que esta atribución no es segura.

b) Fecha de composición

Si admitimos la hipótesis sobre las etapas del libro de Ester, podemos partir de dos fechas, que nos sirvan de primer apoyo seguro, la primera y la última. La última posible es el año 94 d.C., fecha de las *Antigüedades Judías*, donde Josefo parafrasea a los LXX, incluyendo las adiciones B, C, D y E. Pero si el colofón de Ester (llamado F 11, es decir Est 11,1: «el año cuarto del reinado de Ptolomeo y Cleopatra») es auténtico y cuidadoso, como parece probable, lo más que podría bajarse la fecha sería al 78 o el 114 a.C. A partir de aquí podríamos movernos en un período de dos siglos hacia atrás. Aunque es verdad que ninguno de esos años pueden proponerse para fechar ni el Ester hebreo ni el griego, nos dan una pista, son un punto de partida para poder elaborar hipótesis, como reconocen la mayoría de los autores. En concreto, para el TM se admite una extensión temporal, que va desde el s. V hasta el II a.C., situándose desde luego cualquier posible fecha de composición antes del 114, en que ya se habla del texto griego. En efecto, este año 114 a.C. es el que se baraja como más probable para

[16] Cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle del'AT I: Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Nehémie, Esther* (Friburgo B. 1982); D. J. A. Clines, *op. cit.*, entre otros.

[17] Cf. D. González Maeso, *Manual de Historia de la Literatura Hebrea* (Madrid 1960), junto con otros como J. Schildenberger, «Esther», en LThK 3 (1959) 1115-1116.

[18] Así piensa, por ejemplo, L. B. Paton, *The Book of Esther. A Critical and Exegetical Commentary* (Edimburgo 1908); S. B. Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure* (Missoula 1979).

la composición del Ester griego. La alternativa a esta fecha es el 78 a.C.[19]

c) Historicidad

Aunque es raro el autor o autora que apoya la historicidad de Est, extraño y sorprendente resulta que en este libro no existan aquellos rasgos que hagan sospechar de tal estatuto, como, por ejemplo, intervenciones sobrenaturales y situaciones extraordinarias que choquen a la sensibilidad histórica moderna. En Ester todo resulta, además, verosímil, dado que hay datos, como el de Asuero o Jerjes, que coinciden con fuentes extrabíblicas y con evidencias arqueológicas. Muchas de las coincidencias indican el grado de adecuado conocimiento que el autor tenía del imperio persa, tales como la eficiencia del correo, el día afortunado (Est 3,7), los caballos reales con corona (6,8), términos persas, etc. Pero lo cierto es que nada de cuanto queda dicho se convierte en demostrativo de la historicidad del relato, ya que se encuentran muchos otros datos que contradicen esta posibilidad, entre los que destacan los verdaderamente improbables, como por ejemplo que personajes extranjeros, no persas, pudieran acceder al puesto más elevado de primer ministro (Est 3,1; 8,2; 10,3); o que el edicto sea enviado en varios idiomas, en lugar del oficial, que era el arameo (1,22; 3,12; 8,9), por no citar las numerosas incorrecciones estadísticas y de otro tipo. Hay que concluir, por consiguiente, que no estamos ante una obra histórica.

II. DIMENSIÓN LITERARIA

1. *Género y composición del libro*

a) Género

Si el libro de Ester no es histórico, ¿a qué genero literario pertenece? Mientras que para algunos es la historización de algún mito o cuento sapiencial, para otros se trata de pura ficción[20].

[19] Pueden verse al respecto J. Vílchez, *Rut y Ester*, *op. cit.* 182; J. A. F. Greg, «The Aditions to Esther», *op. cit.* 665; C. A. Moore, «Esther, the Additions», *op. cit.* 165-166; Id., «Esther, Book of», *op. cit.* 641.

[20] Así H. Gunkel, *Esther* (Tubinga 1916); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament, with an Introduction to the Apocrypha* (Nueva York 1973) 304-312.

Hay quienes creen que se trata de una conflación de varias historietas folclóricas, tal vez históricas en algunas de sus partes[21]. En otras ocasiones se ha sugerido que es la unión de dos documentos, uno litúrgico centrado en Ester, las provincias y el tiempo (no judío) de la celebración de un nuevo año, como por ejemplo, fiestas del tipo de las bacanales persas, y un texto histórico centrado en Mardoqueo, intrigas cortesanas y la persecución de los judíos en Susa[22]. Podría tratarse, según otros, de la conjunción de tres historias diferentes: la historia de Vasti, una historieta apócrifa de harén, en primer lugar; la historia de Mardoqueo, en segundo término, y, en tercer lugar, la historia de Ester[23].

¿Qué puede decirse, en conclusión, sobre el género literario de Ester? Por lo pronto debemos admitir que, globalmente hablando, se trata de una obra de ficción, lo que llamaríamos en términos modernos «novela», pero conscientes de que no traduce del todo las peculiaridades de éste y otros libros bíblicos a los que calificamos así. Una novela, pero ¿de qué tipo? Entre las posibilidades de que se trate de una novela histórica o de que sea una novela de ficción, la mayoría de los expertos se decanta por lo segundo. Ester tiene más de inventiva, de ficción, que de histórico[24].

[21] Cf. Lewy, «The Old Assyrian puru'um and pûrum», *Revue hittite et asiatique* 5 (1939) 117-124; H. Ringgren, «Esther and Purim», en C. A. Moore, *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982) 185-204, entre otros.

[22] H. Cazelles se fija especialmente en la presencia de dobletes llamativos, tales como que haya dos banquetes, dos listas de siete nombres, dos cenas de Ester; cf. «Notes sur la composition du rouleau d'Esther», en H. Gross / F. Mussner (eds.), *Lex tua veritas* (Tréveris 1961) 17-29.

[23] A éstas pueden añadirse, todavía, las hipótesis de A. Meinhol, «Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I», ZAW 87 (1975) 306-324; ya cien años antes que él, había hablado de la dependencia de la narrativa de José L. A. Rosenthal, «Die Josephhsgeschichte, mit den Büchern Ester und Daniel verglichen», en C. A. Moore (ed.), *Studies in the Book of Esther* (Nueva York 1982); G. Gerleman, *Esther* (Neukirchen 1973) 23, que dice que el argumento, tratamiento de personajes y detalles de hechos mayores y menores fueron modelados después de la narrativa de Ex, presentando una consciente y pronunciada desacralización y des-teologización de una tradición de salvación; M. E. Andrews, «Esther, Exodus and Peoples», ABR 23 (1975) 25-28, sostiene esta tesis con algunas reservas.

[24] Así piensan, entre otros, L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit y Ester* (Madrid 1973) 167-170; W. J. Harrington, *Iniciación a al Biblia* I, *op. cit.*; J. Lebran, «Esther», en TRE 10 (1982) 391-395; J.A. Loader, «Esther as Novel with Different Levels of Meaning», ZAW 90 (1978) 417-421; J. Vílchez, *Rut y Ester, op. cit.* 186.

b) Estilo

Algunos autores han llegado a afirmar que Ester es un libro torpe[25], cuando en realidad estamos ante el relato de una historia bien trabada, que presta especial atención al *in crescendo* del suspense y desarrolla valiosos instrumentos y recursos literarios y narrativos, tales como las repeticiones, las palabras gancho, términos sinónimos para exagerar extremos, frases, que dan claridad y unidad a la historia. Por todo ello es preciso concluir que se trata de un relato bien construido. El estilo utilizado en la constitución de las frases es clásico, propio por ejemplo del libro de las Crónicas; pero el orden de las palabras en la frase es más bien el típico del arameo. Destaca la función literaria[26], así como el efecto psicológico, de la sintaxis a través de figuras literarias como las aliteraciones, asonancias, paralelismos, hendíadis y construcciones quiásticas. La caracterización de los personajes es magistral, como lo son también los contrastes entre los protagonistas y sus respectivas suertes, así como el recurso a la hipérbole para producir un efecto de ridículo; es digno de mención el uso del humor, la ironía y la superposición de niveles narrativos[27]. Toda esta riqueza literaria ha llevado a diferentes autores a calificar este relato como joya literaria de la narrativa universal[28].

c) Composición

Los expertos, siguiendo criterios diferentes, dividen el libro de diversos modos. He aquí algunos de los más significativos. En un sentido muy amplio, teniendo en cuenta la progresión narrativa más sencilla, la historia puede dividirse en comienzo (Est 1,1-2,23), medio (3,1-9,19) y final (9,20-10,3), separadas entre sí tanto por elementos formales, como por saltos en el tiempo de la historia[29]. Pero hay otros autores que proponen divisiones

[25] Cf. L. B. Paton, *The Book of Esther*, *op. cit.* 62.

[26] Cf. W. Dommershausen, *Die Esterrole: Stil und Ziel einer altestamentlichen Schrift* (Stuttgart 1968).

[27] Cf. S. Nidicht / R. Doran, «The Success Story of the Wise Courtier: A formal Approach», JBL 96 (1977) 179-193.

[28] P. Recuero, «Los personajes del libro de Ester e historia de los cinco principales, según la exégesis rabínica», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* 9 (1960) 17-52, entre otros.

[29] Cf. K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996) 96-97.

algo más complejas. Indicaré dos: la de M. V. Fox y la de L. Alonso Schökel. A mi modo de ver, la que mejor parece captar la dinámica narrativa del relato[30] es la de este último.

M. V. Fox propone una composición del libro en 12 actos: I: 1,1-22, la destitución de la reina Vasti; II: 2,1-23, llegada al trono de Ester y descubrimiento del complot contra el rey por parte de Mardoqueo; III: 3,1-15, plan de Amán; IV: 4,1-17, misión de Ester; V: 5,1-8, Ester se encuentra con el rey; VI: 5,9-6,14, humillación de Amán y exaltación de Mardoqueo; VII: 7,1-10, Ester derrota a Amán; VIII: 8,1-8, reconocimiento de autoridad; IX: 8,9-17, el contra-decreto; X: 9,1-19, la batalla de Adar; XI: 9,20-32, establecimiento de la fiesta de Purim; XII: 10,1-3: Epílogo[31].

La propuesta de L. Alonso Schökel incluye tres grandes actos y dos apéndices: Acto I: 1,1-2,20, cambio de reinas y seguro ascenso de Ester al trono; destacan las relaciones y contrastes. Acto II: 2,21-3,15, lucha de Mardoqueo y Amán; en un movimiento narrativo inverso al precedente el lector percibe la progresiva caída de Amán; Acto III: 4-8, que, a su vez, presentados momentos narrativos: a) 4-5: encuentros de Ester y Asuero, que giran en torno a las tres ofertas del rey; b) 6-8: nuevo duelo entre Mardoqueo y Amán, donde se invierte de nuevo el giro de la suerte, en este caso a favor de Mardoqueo. El movimiento termina con la salvación de los judíos. Apéndices: 9-10: la fiesta de los Purim y nuevas actividades de Asuero[32].

[30] Cf S. Nidicht, «Esther: Folklore, Wisdom, Feminism and Autorithy», en A. Brenner, *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (Sheffield 1995) 26-46, partiendo de la perspectiva de los relatos de la literatura folclórica antigua, propone una división de Ester en cuatro partes a las que llama movimientos del relato, centradas en los personajes. Movimiento primero: caída de Vasti; la reina depuesta y la esposa depuesta son motivos comunes en las tipologías tradicionales. Movimiento segundo: subida de Ester al trono; Ester es pasiva al principio y luego se vuelve activa. Movimiento tercero: Mardoqueo salva al rey; comienzan unas historias con motivos de intrigas palaciegas propias del folclore. Movimiento cuarto: salvación de Mardoqueo y de los judíos, con el motivo de la reina que interviene ante un cortesano condenado. Aunque esta división subraya elementos comunes al folclore antiguo, no da cuenta del dinamismo del libro, ni del movimiento de la historia; resulta, por tanto, una división demasiado estática.

[31] Cf. M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (South Carolina 1991).

[32] Cf. L. Alonso Schökel, *Rut, Tobías, Judit y Ester, op. cit.* 167-219.

III. PROPÓSITO DEL LIBRO Y DIMENSIÓN TEOLÓGICA

1. *Propósito del libro*

Precisar el propósito del libro de Ester requiere que precisemos de qué texto estamos hablando. Puesto que una de las preguntas que rondan a esta cuestión es si el libro tiene o no un sentido religioso, deberemos excluir, en principio, el texto griego, puesto que la respuesta referida a éste no tiene duda. Ester griego es un libro profundamente religioso. La pregunta se refiere, sobre todo, al TM y a partir de este texto intentaremos responder a la cuestión de la finalidad de Ester.

Las posturas de los autores pueden resumirse en tres: quienes afirman que el Ester hebreo no tiene propósito religioso; quienes creen que éste se encuentra implícito, y los que piensan que su propósito es proporcionar bases históricas para apoyar la fiesta de los Purim.

Quienes afirman que Ester, en su versión hebrea, no tiene sentido ni propósito religioso se basan en las ausencias, verdaderamente llamativas, del libro: ni Dios, ni las instituciones más importantes del judaísmo, ni siquiera las prácticas más ordinarias, como la oración, están presentes. Tales autores piensan que estamos ante un escrito del género sapiencial en sus rasgos más genuinos[33]. Otros, sin embargo, se han ocupado más de justificar las omisiones, diciendo que, como en las fiestas de Purim corría mucho el vino, se evitó mencionar el nombre de Dios, a fin de que no hubiera ocasión de profanarlo. Hay, sin embargo, argumentos en contra de las dos posturas: ante aquellos que defienden que Ester refleja el más puro estilo sapiencial, es preciso recordar que la literatura sapiencial no ha prescindido siempre ni fundamentalmente del nombre de Dios; buenos ejemplos son el libro de Job o el de la Sabiduría. Y a quienes justifican la ausencia de Dios sobre la base de los excesos de Purim, habría que decir que, aunque aceptáramos que se hubiera evitado nombrar a Dios a fin de no provocar la profanación de su nombre, ¿cómo se explican las otras ausencias?

Quienes postulan un sentido religioso implícito para Ester[34], apelan a otros ejemplos bíblicos en los que sucede algo pa-

[33] Así, por ejemplo, C. A. Moore, *Esther* (Nueva York 1971) XXXIII-XXXIV.
[34] Así L. Alonso Schokel, *Rut, Tobías, Judit y Ester*, *op. cit.* 167; S. Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure* (Missoula 1979); Loader, «Esther

recido, por ejemplo la misma historia de José (Gn 36-50), donde son muy notorias las ausencias religiosas, y otras historias, como por ejemplo los primeros capítulos de Ex. Una mayoría de autores opta por interpretar la ausencia del nombre de Dios y de las instituciones y prácticas religiosas como una invitación implícita a los lectores y oyentes del libro, a que disciernan e interpreten la presencia de Dios en los acontecimientos, a través de sus protagonistas humanos.

Hay, por fin, quienes creen que el propósito del libro se centra en la justificación de la fiesta de los Purim. Sobre el término *purim* y su proveniencia, ampliamente discutida, se acepta mayoritariamente que procede del acadio *pur*, que significa «suerte» (Est 3,7). Es muy probable que se trate de una fiesta de origen pagano, del ámbito de Mesopotamia y Persia, donde existía una numerosa comunidad judía. La fiesta mantuvo sus rasgos paganos, aunque se le dio también una identidad religiosa. El libro de Ester pudo darle este carácter de identidad más nacional y étnica, vinculada a la religiosidad judía. Con todo, da la impresión de que la historia del libro contiene algo más. Otros, por ejemplo, añaden que el propósito del libro tiene que relacionarse con su público o destinatario, aquellos judíos que viven en proximidad a gobernadores extranjeros y deben intentar estar dentro de una sociedad en la que son minoría y siempre en peligro de persecución y de opresión, sin renunciar a su identidad.

En conclusión, el propósito del libro pudo ser, en gran parte, la justificación étnica y religiosa de la fiesta de los Purim, una fiesta pagana que gozaba de gran popularidad. A la par, era un ejemplo para los judíos de la diáspora de cómo vivir en situaciones minoritarias y poco favorables, sin por ello perder la propia identidad.

2. *Teología del libro de Ester*

Si tal puede decirse que era su propósito, ¿cuál puede ser la dimensión teológica del libro y cuál su mensaje religioso? Podemos contemplar este mensaje en dos planos: uno, el contexto de los judíos en la diáspora; otro, derivado de la historia narrada. La historia que cuenta Est es dura y, preciso es insistir en ello, posi-

as a Novel with Different Levels of Meaning», ZAW 90 (1978) 417-421; J. Vílchez, *Rut y Ester, op. cit.* 188.

blemente pretende reflejar la historia del pueblo judío en la diáspora y en su propia tierra invadida por extranjeros, incluyendo de forma especial la amenaza de persecución y genocidio. Dios, en efecto, no abandona a su pueblo, aunque pase por momentos de extrema dificultad y vulnerabilidad[35]. No hay que olvidar que se trata de un libro que gozó de enorme popularidad, incluso cuando no era canónico. Diferentes autores piensan que se trata de un relato de salvación que toma la forma de juicio sobre buenos y malos. De hecho, los personajes están bastante esquematizados. Pero su valor teológico parece derivar de todo lo no dicho, lo implícito que sólo quienes comparten la identidad religiosa judía saben percibir y discernir. En este sentido, tiene interés descubrir el entramado de referencias bíblicas o intertextualidad que existe en la obra. De hecho, ésta parece estar construida con un cierto grado de intertextualidad bíblica. Veamos algunos casos.

• Con la historia de José (Gn 36-50) tiene en común el motivo del humillado, al que Dios exalta a través del giro de los acontecimientos y personajes. Dios aparece como el que cuida y vela por sus elegidos, por insignificantes que éstos pudieran ser o difíciles las situaciones por las que deban atravesar.

• Con la historia del éxodo (Ex 1-14) tiene en común el mensaje de fondo: la opresión, persecución y amenaza de extinción por parte de un rey pagano, que no conoce a los judíos (el tema de la ignorancia es importante en ambos relatos), aunque Asuero no tiene los rasgos de crueldad que presenta el faraón. Comparte también ese dejarse sentir de un pueblo numeroso, interpretado por los otros como amenaza a la estabilidad política. Los mismos acontecimientos dan claves teológicas al pueblo judío y al pueblo pagano, para percibir la presencia de Dios y su condición de elegido; pero esta misma realidad puede volverse en contra, suscitando en unos la envidia, que llegará a los otros en forma de opresión y de castigo.

• Con algunas historias bíblicas, como las de Sara, Yael y Débora, Betsabé, entre otras, comparte la intervención de mujeres en momentos decisivos de la historia de Israel, que logran cambiar, de forma drástica, el destino de todo un pueblo.

• Con la literatura sapiencial posee numerosos contactos, entre los que destacan la discreción de la figura divina, la forma

[35] Cf. W. J. Harrington, *Iniciación a al Biblia* I, *op. cit.* 523.

parabólica y narrativa en que se ofrece el mensaje, el espíritu de confianza que se desprende de los personajes principales, la solidaridad con el pueblo, la astucia y cautela en la acción, la responsabilidad de las intervenciones humanas, la libertad para adquirir compromisos de fidelidad hacia la propia identidad, el riesgo que hay que correr incluyendo la vida propia. Y, dentro de este espíritu sapiencial, puede deducirse del relato tanto la posibilidad de convivir con extranjeros, como los riesgos que ello conlleva. En la posibilidad estriba el mutuo aprendizaje. Los israelitas aprenden lo positivo de una cultura extraña y sus valores sin necesidad de renunciar o traicionar la propia identidad. Los extranjeros pueden aprender los valores judíos; éstos pueden ser tan de fiar como los propios compatriotas, porque en su idiosincrasia se incluyen valores como la justicia y la lealtad. Y ambos deben aprender el respeto por lo diverso. Los israelitas pueden testimoniar, junto al respeto por las autoridades políticas extranjeras, un distanciamiento crítico, debido a la soberanía de su único Dios y Señor, ante quien cualquier otra autoridad es relativa y funcional.

El libro de Ester viene a decir a los judíos que la respuesta a situaciones de riesgo para la identidad étnica y religiosa –que tan unidas van en Israel– no tiene por qué ser la radicalización nacionalista, que tantos peligros encierra y tanta violencia destructiva puede originar. Hay salidas creativas y pacíficas que piden adaptaciones, aunque ciertas tensiones no puedan evitarse e incluso puedan generar ciertos conflictos, como muestra todo el mundo de intrigas políticas de este libro. Est enseña a sus lectores, además, que no es preciso esperar a que las circunstancias sean las más propicias para poder vivir los valores que se desprenden de la fe. La vida misma en su complejidad tiene momentos difíciles que exigen opciones libres y responsables, como la que debe tomar la reina Ester en favor de los demás, de su pueblo, de su identidad religiosa, incluso con riesgo de la propia vida y del prestigio personal. Est puede enseñar a leer y discernir la propia historia, el propio momento, en la perspectiva de la fe, aun cuando no existan datos extraordinarios ni se pregone esta fe explícitamente. Y, a la vez, puede enseñar a percibir los signos de la presencia de Dios en la vida cotidiana.

En lo que respecta a los personajes y sus roles, este libro, como es habitual en otras historias bíblicas, enseña al lector a distanciarse críticamente de las autoridades políticas, por muy

poderosas que parezcan. En el trasfondo puede leerse, como sucedía en el libro del Éxodo, que el único Señor sigue siendo Yahveh, Dios de Israel. Tal distanciamiento crítico, paradójicamente, permite una mejor adaptación a los sistemas, hasta el punto de considerar necesario formar parte de ellos.

IV. CUESTIONES ABIERTAS Y TRABAJO PERSONAL

Son numerosas las cuestiones abiertas que presenta todavía el libro de Ester, desde los problemas textuales y la historia y evolución de las versiones griegas, hasta la finalidad del libro, e incluso su teología, como hemos podido comprobar. Pero debemos restringirnos a cuestiones que resulten más prometedoras y que, de alguna manera, iluminen el sentido y la teología de la obra.

1. Público del libro, escenario narrativo y datos históricos

Aunque, como pudimos ver, el contexto del libro es persa, debido a los datos del relato acerca del imperio y de la corte, no es absolutamente necesario afirmar tal escenario real, por más que el narrador demuestre conocer bien el mundo que baraja en su historia. A este respecto, puede ser conveniente detenerse en la diferencia que establecen los especialistas en narratología entre el mundo de la historia de los hechos narrados y el mundo de las relaciones narrador-lector, que pueden coincidir, pero que de hecho es raro que coincidan, dado que los libros bíblicos suelen estar escritos en fechas posteriores a las de los hechos narrados. Esta distinción metodológica ayuda a estudiar por separado indicios de un mundo, el de la historia, e indicios del otro, el del narrador y su público.

El libro de Ester tiene informaciones valiosas para explorar el mundo del narrador, como, por ejemplo, la actitud hacia la autoridad dentro de una amplia cosmovisión. El narrador se muestra profundamente crítico con el personaje de Asuero, al que ridiculiza revistiéndole de notas exageradas e irreverentes. Parece un rey, pero en realidad es una marioneta en manos de su corte, temerosa de que la reina Vasti se convierta en modelo para el resto de las mujeres del país. Tanto Amán como Mardoqueo y Ester son los que deciden los movimientos políticos, no

las decisiones del rey, quien por el contrario se encuentra manejado por ellos, en peligro de muerte, teniendo que ser protegido y salvado. Llega incluso a revocar un decreto ya en curso. El tratamiento que da el narrador a la reina Vasti no parece positivo, por el contrario parece merecerle un juicio negativo. Da la impresión de que el narrador la considera estúpida. ¿A qué se debe esta forma de tratar al personaje, que a la mentalidad y sensibilidad actual puede, por el contrario, sonar a resistencia, arrojo, valentía y otro tipo de valores en favor de la propia dignidad humana y femenina?

Este tipo de historietas o novelas breves suele tener como función reforzar los valores del sistema. En el libro de Ester, de factura sapiencial puede rastrearse lo que significa en dicho contexto ser una persona sabia, como puede serlo Mardoqueo o sobre todo como Ester, que debe hacer más concesiones que su pariente. Ser sabio en la diáspora, según Est, significa ser un buen ciudadano. Pero descubrimos algo más. Est no habla sólo de la oposición bien-mal, sabio-necio, sino de la actitud ante la autoridad, por más necia que resulte, y de los métodos de negociación político-social con la autoridad impuesta. El libro de Ester, mirado en esta perspectiva, contiene implicaciones para las minorías y también para las relaciones de las mujeres con el judaísmo y con el entorno cultural extranjero.

Esta historia anima a trabajar desde dentro del sistema, a fin de llegar a convertirse en parte indispensable de él. Ahora podemos entender la razón del narrador, para considerar necio el comportamiento de Vasti. Ésta, al enfrentarse abiertamente a dicho sistema, no obtiene más que el fracaso y el rechazo. Ester, como en el caso de José, entra a formar parte del mismo sistema que la amenaza, extrayendo de tal estrategia numerosos beneficios para sí y para su pueblo. Se trata por tanto de un modelo diferente, alternativo, para negociar con la autoridad injusta e impuesta, necia, débil y por ello con muchas posibilidades de convertirse en tirana. El final feliz da un tono optimista a toda la historia, tanto como esperanza en la posibilidad de llevar a la práctica esta perspectiva. Las negociaciones de Ester, sin embargo, tienen un precio. Ello nos lleva a adoptar un ángulo metodológico diferente, que dé cuenta de este precio pagado por el personaje, desde su misma cultura y no desde lo que hoy podemos considerar en la nuestra valores y contravalores.

2. *Los valores del honor y la vergüenza en el personaje de Ester*

En este sentido, teniendo que negociar con una cultura distinta, es claro que el personaje de Ester transgrede los valores de su cultura. Tal vez esta perspectiva pueda ofrecer otro ángulo que ilumine el peso de dicha figura.

La antropología cultural del mundo antiguo nos ha permitido conocer la importancia de algunos valores que organizaban la sociedad y las relaciones entre las personas. Destacan, entre ellos, los del honor, asociado a los varones, y los de la vergüenza, asociada a las mujeres. Las asociaciones de cada uno de estos valores, según el género, implican que las mujeres con vergüenza deben ser relacional y sexualmente dependientes, mientras que los varones con honor deben ser independientes en tales rasgos. En el mundo antiguo una condición para adquirir honor es la adquisición de autonomía. Las mujeres no pueden ser sexual y relacionalmente autónomas, porque son dependientes de su cuerpo, no tienen la sexualidad bajo su propio control, como le ocurre a los varones. Pero una mujer puede adquirir honor a través del valor de la vergüenza. Lo contrario a la vergüenza es la desvergüenza. Una persona desvergonzada es aquella que no reconoce los roles de las interacciones humanas y de las fronteras sociales.

Pues bien, todo el libro de Ester aparece impregnado de los valores culturales del honor y la vergüenza en sus asociaciones de género y en sus atribuciones sociales[36]. Pero el tratamiento de los personajes altera los estereotipos de tales valores y de sus atribuciones de género, desde la inconsistencia del poder y autonomía del rey, de quien el narrador enfatiza su propensión a la bebida y el exceso, hasta la propia Vasti actuando con autonomía dentro de un sistema que no se lo permite; pasando por los ministros, que son los que quitan y ponen reina; las mujeres del harén, dependientes del juicio de un hombre (eunuco); hasta los personajes principales del relato, Ester y el mismo Mardoqueo. De hecho, Ester accede a enseñar su belleza al rey, sin protestar la noche en que es elegida como su compañera en el lecho. De este modo, va en contra de los valores de vergüenza de su pueblo. Haciendo algo así, Ester prefiere la obediencia a la autori-

[36] Cf. L. R. Klein, «Honor and Shame in Esther», en A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (Sheffield 1995) 149-175.

dad antes que otros valores tradicionales. Pero Mardoqueo, su pariente, tampoco parece protestar ni sale en defensa de las virtudes femeninas que debían caracterizar a una mujer de la familia, según el código axiológico patriarcal de los judíos. Y, sin embargo, las relaciones de Ester con Mardoqueo revelan su dependencia de la familia patriarcal judía.

¿Cómo se regulan tales valores y sus transgresiones en los dos personajes principales? Podemos explorarlo estableciendo las diferencias que el género proporciona a cada uno. Hemos visto de qué forma ha transgredido Ester los códigos culturales, sociales y religiosos tradicionales. Pero, al fin, Asuero se ha casado con ella y la ha hecho reina. A los ojos de los lectores, sin embargo, ella es una mujer desvergonzada. La historia del libro antepone el fin a los medios. El personaje hace concesiones para entrar a formar parte del sistema extranjero. Para ello Ester puede perder su vergüenza. Pero, ¿ocurre lo mismo con Mardoqueo?, ¿qué concesiones debe hacer él para entrar en el sistema extranjero? La historia lo coloca en una situación tal frente a Amán, que amenaza el valor del honor. Pues bien, en contra de lo que ocurre con Ester, el narrador no permite que Mardoqueo pierda su honor ante Amán, de modo que rechaza reconocer su poder y autoridad en la corte, arriesgándose con ello y suscitando conflictos de poder entre ambos varones, que repercutirán en todo un pueblo. Ester, en este sentido, siempre queda en un segundo plano. El narrador no le permite adquirir el poder que debía derivar de su autonomía sexual y de su puesto político. Hay unos determinados desplazamientos del poder autónomo a tenor de las circunstancias, que van de Mardoqueo a Ester. Sin embargo, este desplazamiento no es más que aparente, ya que en el TM, al final, no es Ester la que dicta la carta que revoca el decreto del rey, sino Mardoqueo. Así pues, Ester se convierte en la transmisora del poder, que va y viene, sin quedarse en ella, de forma que el trasfondo de valores patriarcales judíos permanece a pesar de las transgresiones.

En conclusión, podría decirse que el narrador apoya y satiriza, especialmente, la política sexual, valiéndose de una mujer inteligente y llena de recursos, que usa y abusa del sistema, para conseguir su propósito de alejar la amenaza de genocidio de su pueblo y restaurar para sus vidas un sentido de autonomía dentro de la dependencia. Ester epitomiza el mensaje del libro y la manipulación del tema del honor y la vergüenza. Sin embargo, entre los valores tradicionales, atribuidos al género femenino, el

narrador del libro de Ester permite a su personaje transgredir el código de valores sexuales, pero no el de la dependencia, que es en definitiva la característica patriarcal asociada con más fuerza a lo femenino.

3. *Una reina de tres caras: evolución del personaje en los textos hebreos y griegos*

Cuanto se desprende de lo dicho, concierne a uno de los textos, el TM. ¿Cambiaría algo este panorama si se rastreara el personaje a lo largo de los otros textos, es decir, de las versiones griegas? Parafraseando el libro de L. Day, *Tres caras de una reina*[37], quiero presentar brevemente las conclusiones de su estudio del personaje a partir de los tres textos, el texto A o luciánico (TA), el texto B o de los LXX (TB), y el texto hebreo masorético (TM). La autora, en lugar de intentar reconstruir una historia única, supuestamente original, que estuviera en la base de la tradición textual, respeta la integridad de cada uno de los textos e intenta entenderlos, situarlos en su contexto y, a través de ellos, entender la misma diversidad textual y la función que desempeñó cada uno, formando parte de una línea que se va abriendo paso, lentamente, en los estudios de las diversas tradiciones de narrativas bíblicas[38]. Analizando las estrategias narrativas del discurso interno, las descripciones, los discursos directos, las acciones, las relaciones con los otros personajes, la comparación con ellos y el contraste de expectativas suscitadas, la autora estudia en los tres textos diferentes temas: la autoridad del personaje, su actividad-pasividad, las emociones, la religión, la conexión con los judíos, la relación con el rey, la relación con Mardoqueo, su actitud con los adversarios, su vida cortesana y su sexualidad. Expongo a continuación sus conclusiones.

Con respecto a los trazos del personaje, se observa lo siguiente: en TA, Ester es presentada encarnando rasgos de inteligencia, justicia, violencia, bella apariencia física y altruismo; en TB, se caracteriza por su conocimiento, debilidad física, belleza, optimismo y madurez; en TM sus rasgos más importantes son la fortaleza su razonamiento y su equilibrio.

[37] L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (Sheffield 1995).

[38] Cf. L. Day, *op. cit.* 236-237; la autora cita estudios sobre la tradición de Ana, y de David y Goliat, Dn 4-6 y autores como J. A. Sanders, «Hebrew Bible and Old Testament: Textual Criticism in Service of Biblical Studies», en R. Brooks / J. J. Collins (eds.), *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity* (Notre Dame 1990) 57-65; S. D. Walters, «Hanna and Anna: The Greek and Hebrew Texts of 1Samuel 1», JBL 107 (1988) 385-412; D. Barthélemy / D. W. Gooding, *The Story of David and Goliath: Textual and Literary Criticism* (Gotinga 1986); D. O. Wenthe, *The Old Greek Translation of Daniel 1-6* (Notre Dame 1991).

En lo que se refiere al contexto social o *Sitz im Leben* de cada uno de los textos, incluyendo al destinatario, la autora subraya las siguientes características:

- En TA las relaciones entre judíos y gentiles son positivas. El texto presenta a Ester como una figura que ha integrado sus identidades judía y persa. El texto es probablemente producto de una comunidad judía en la diáspora, más integrada con los no judíos y más helenizada en pensamiento y conducta. Es un modelo de la forma en que los judíos pueden vivir con otros que no lo son; y de la forma en que personas individuales, incluidas las mujeres, pueden gozar de autoridad y respeto tanto ante los judíos como ante los no judíos.

- En TB, en contraste con TA, Ester presenta una gran afinidad con la comunidad religiosa, preocupada por la observancia. Tiende a ser presentada como una mujer judía tradicional, incluso dentro de la corte persa. El texto podría haber sido formado en una comunidad judía de Palestina o de la diáspora, que mantenía unas prácticas y visión religiosa más tradicional. El propósito de este texto sería demostrar que la convivencia y trabajo con los gentiles es una necesidad y el resultado de tal esfuerzo puede ser positivo, como es el caso de que presenta Ester. Ella, extranjera en un puesto de gobierno, está indicando que, incluso en esas circunstancias, los judíos pueden mantener fidelidad a su propio pueblo.

- El TM se encuentra a medio camino entre TA y TB. El personaje de Ester muestra a una mujer que mantiene fuertes vinculaciones con la familia. El texto da mucha importancia a su identidad judía y a su responsabilidad de gobierno: es reina de los persas y líder religiosa de los judíos. Es el texto más polivalente de los tres. Refleja situaciones en las que los judíos mantienen relaciones profesionales con los persas; son cordiales, trabajan dentro del sistema, obedecen sus leyes y observan sus costumbres, pero, a la par, mantienen su identidad, basada principalmente en la observancia religiosa.

Aplicando algunos criterios sobre el canon[39] a su estudio del personaje, observa la autora que la tradición de Est ha permanecido estable,

[39] El estudio de L. Day tiene implicaciones concretas en lo referente a la intención y origen de los textos griegos, apoyándose en la propuesta de J. A. Sanders, valiosa para entender qué ha significado el triple texto de Est. Según Sanders, habría que tener en cuenta estas dos cosas: a) el canon muestra una dinámica de adaptabilidad y estabilidad, que tiende a mantenerse en estado de tensión, de forma que es preciso contemplar ambos polos al decir una palabra sobre la canonización de un texto bíblico. Su primera característica es, por tanto, la adaptabilidad. b) La sección «Escritos» de la Biblia hebrea es una respuesta postexílica completa a la Torah y a los Profetas, que estaban emergiendo como Escritura en aquel tiempo. Este diálogo entre texto y comunidad refleja el pluralismo cultural y religioso de la diáspora que lo produce.

como puede reconocerse en las tres versiones, pero las diferencias significativas entre ellas muestran que tal tradición fue considerada adaptable a diferentes situaciones y necesidades. Los cambios que indica cada texto reflejan diferentes respuestas a cuestiones sobre la identidad y la vida, de modo que no importan solamente la forma en la constitución del libro, sino también la función que desempeñó la narrativa de Ester.

En sus aplicaciones finales, la autora dedica unas líneas a los problemas que la figura ejemplar de Ester presenta a más de una crítica feminista. Sale al paso, indicando dos aspectos que pueden resultar valiosos en esta perspectiva. Por un lado, Est refleja la polivalencia de la herencia cultural y religiosa de las mujeres occidentales. Mirando los diferentes textos y su diversa caracterización, advertimos que una versión puede criticar a la otra o a las otras. Por otro lado, la figura de Ester, dice ella, puede funcionar como una especie de prototipo, como un paradigma de la Escritura y una fuente de recursos para determinar cómo vivir con éxito en el mundo. Las variadas caracterizaciones de Ester se encuentran en el corazón de la búsqueda de nuevos modelos, tanto de las mujeres como de los varones. En este sentido, ciertamente, necesitamos a las tres Ester y no a una sola, ideal, que pudiéramos reconstruir con los rasgos de cada una.

4. *Orientaciones para el trabajo personal*

Como siempre, se propone una serie de sugerencias para trabajar personalmente o en grupo algunos de los aspectos estudiados en esta introducción.

Una de las cuestiones que han sido debatidas respecto al libro de Ester ha sido la de su protagonista: ¿es la reina Ester o, más bien, es Mardoqueo? Después de una lectura reposada del texto (el común que tenemos en las Biblias), podría resultar interesante hacer un estudio narrativo de cada uno de estos personajes, a fin de compararlos y poner de relieve su peso en el relato, analizando tanto su valor cuantitativo, como su valor cualitativo. Para ello, conviene estudiar las descripciones del narrador acerca de cada uno; los discursos directos; las acciones e influencias de las mismas; la valoración que de cada uno hacen los otros personajes, en particular los que tienen mayor importancia en el relato; la función narrativa que cumple cada uno en el todo del relato y sacar, después, las conclusiones.

Puede hacerse un estudio comparativo entre las tres narraciones postexílicas que llevan el nombre de una mujer, teniendo en cuenta sobre todo estos tres puntos: 1) estudio narrativo de los personajes; 2) estudio de los contextos de cada una de las historias (espacio y tiempo de los hechos narrados) y de los contextos en que se escriben (espacio y tiempo del narrador y sus destinatarios); 3) estudio de la función teológica a que apuntan los resultados del estudio de los puntos 1 y 2.

Igualmente, puede hacerse un breve estudio comparativo de la teología de los libros de Rut, Ester y Judit. ¿A qué puede obedecer el alto nivel de intertextualidad bíblica de estos libros?

Otra posibilidad es hacer un estudio comparativo de las diferentes fiestas de cada uno de los libros estudiados, con sus implicaciones teológicas. Las historias de estos libros, vinculadas a ciertas fiestas, recuerdan otros libros y narraciones bíblicas que intentan justificar o dar una base narrativa (histórica y teológica) a determinados ritos litúrgicos. Buscarlos, comenzando por Gn, fijándose en sus semejanzas y en sus diferencias. Atender a la función del relato y también al uso litúrgico que de él se hace. Prestar atención igualmente al uso litúrgico cristiano de textos de Est: ¿cuándo se leen en la liturgia y con qué finalidad?

Finalmente, puede hacerse un estudio de las repercusiones literarias, artísticas, teológicas, sociales, catequéticas y de religiosidad popular que ha suscitado la figura y la narración de Ester. ¿Qué presencias y omisiones reflejan las narraciones de esta narrativa?, ¿cuál ha sido la función de la propuesta ejemplar de la reina Ester?, ¿a quiénes se ha propuesto y de qué forma?, ¿con qué resultados?, ¿qué alternativa podría ofrecerse, por ejemplo, teniendo en cuenta las versiones griegas y la evolución del personaje y del contexto socio-religioso?, ¿qué versión de Ester estaría más cerca de la sensibilidad de nuestro mundo?, ¿cómo podría hacerse una buena propuesta catequética de Ester, teniendo en cuenta la multiculturalidad de nuestro entorno, haciendo uso de las diferentes versiones?

5. *Bibliografía comentada*

Dos libros, ya conocidos, son recomendables en castellano. El primero es el de L. Alonso Schökel, *Los libros de Rut, Tobías, Judit y Ester* (Madrid 1973) 165-219; bueno para una primera lectura guiada del libro de Ester; la introducción, siguiendo el talante divulgativo de la obra, se centra básicamente en los aspectos literarios, aunque inicia brevemente en la problemática del libro. El segundo es de J. Vílchez, *Rut y Ester* (Estella 1998); el autor dedica la segunda parte de su libro al comentario de Est, siguiendo un esquema pedagógico y una línea rigurosa de investigación; presenta una amplia panorámica introductoria, que finaliza con una larga y selecta bibliografía, que da paso al comentario pormenorizado del libro.

De los muchos libros escritos en otras lenguas, tienen interés, como obras de tipo general, las dos siguientes: K. J. A. Larkin, *Ruth and Esther* (Sheffield 1996), obra breve de introducción, dedicada en su segunda parte a informar al lector de nivel medio acerca de lo fundamental del libro de Esther; vocabulario asequible y tratamiento y presentación de gran valor didáctico; C. A. Moore, *Studies in the Book of*

Esther (Nueva York 1982), recopilación de estudios científicos, escritos a lo largo de años, con cierta variedad, pues trata cuestiones arqueológicas, literarias y de otro tipo; el nivel es científico y se trata de un clásico de obligada lectura; para una actualización de los elementos fundamentales sobre Est, puede verse su artículo, «Esther, The Book of», en ABD II (Nueva York 1992) 626-633.

Para cuestiones concretas y específicas, es de interés A. Brenner, *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (Sheffield 1995); libro colectivo que en su primera parte estudia determinados aspectos de Ester, entre los que destacan la perspectiva del folclore y la sabiduría, estudiados por S. Nidicht, y el estudio de los valores de honor y vergüenza propios de la antropología cultural antigua, trabajo de L. R. Klein. También interesante el libro ya comentado de L. Day, *Three Faces of a Queen. Characterization in the Books of Esther* (Sheffield 1995), obra para especialistas interesados en el estudio de las diversas versiones de Ester. Es un estudio comparativo de los textos, de su contexto social y de diversas cuestiones históricas y canónicas, a partir del análisis narrativo de los rasgos del personaje de Ester. Finalmente, el libro de M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (South Carolina 1991), libro clásico en la aplicación del estudio narrativo de un personaje a una figura bíblica; tras una introducción general al libro de Ester, el autor comenta el libro desde la perspectiva de su personaje principal. Del mismo año y autor es el estudio redaccional *The Redaction of the Books Esther* (Atlanta 1991), centrado en las diferentes versiones de Est y sus complejos problemas textuales.

Parte quinta
DANIEL Y LA APOCALÍPTICA

por

Jesús M. Asurmendi

La conclusión de este largo volumen, que comenzaba con la primitiva historia israelita y termina con páginas que se asoman a la apocalíptica, no es pura casualidad. Hemos observado en muchos de los libros bíblicos estudiados en los anteriores capítulos las referencias bíblicas constantes a textos sagrados anteriores –la intertextualidad, como hoy se dice– y hemos percibido la riqueza y variedad de géneros literarios que en esos escritos se encuentran. El libro de Daniel es como un mosaico en el que toda esa variedad tiene sus propios reflejos. Calificado de libro profético por la Iglesia cristiana, ha sido sin embargo reconocido sólo en el grupo de los «Escritos» por la Biblia hebrea. En la frontera entre profecía y apocalíptica, historia y ficción, interpretación de la historia y relato moralista de corte sapiencial, con textos en las tres lenguas bíblicas y problemas complejos en su historia canónica, es como un resumen de la compleja y apasionante historia de los escritos bíblicos. De este libro, complejo y «mixto», por ser mezcla de tantos otros libros y escritos bíblicos, trataremos primero. Del ambiente apocalíptico, que el libro anuncia en alguna de sus páginas, y que lo ha hecho tan apreciado –y aún hoy lo sigue haciendo– entre algunos grupos de matriz cristiana y judía, hablaremos inmediatamente después. Así, el estudio de este fascinante escrito es como un arco tenso entre lo más puro y característico del antiguo Israel –la profecía y la teología de la historia– y una de las orientaciones más propias y características también del mundo que se abre al Nuevo Testamento, la orientación y la literatura apocalíptica.

Capítulo XIII
EL LIBRO DE DANIEL

I. EL LIBRO. DATOS GENERALES

1. *Nombre y arquitectura del libro*

a) Nombre

El personaje recurrente de la mayoría de los relatos y de las visiones de este libro se llama Daniel. Por ello se le atribuye el libro y se le conoce por su nombre. Dn 7,1 y 12,4 indican que Daniel escribió sus visiones, contribuyendo así a forjar su imagen de autor del libro.

Daniel no es un nombre desconocido en la Biblia. Ez 14,14.20 menciona a un personaje así llamado, junto a Noé y Job en un contexto en el que los personajes aparecen como los prototipos legendarios de la intercesión. Esta dimensión legendaria, en su dimensión sapiencial, es evidente en la diatriba que Ezequiel dirige al rey de Tiro (Ez 28,3). Esd 8,2 menciona igualmente un Daniel sacerdote que vuelve del destierro babilónico. El carácter legendario de la figura de Daniel surge también fuera de la Biblia. En efecto, en la epopeya de Aqatu, de los textos de Ugarit, aparece un rey llamado Danel, ejemplar por su justicia y sabiduría[1]. No cabe duda, por tanto, de que esta figura fue punto de convergencia de múltiples tradiciones.

b) Arquitectura

La arquitectura del libro es original. Está compuesto de tres partes bien diferentes, aunque una serie de elementos que se

[1] Cf. G. del Olmo Lete, «La epopeya de Aqhatu», en *Mitos y leyendas de Canaán* (Madrid 1981) 327-401.

irán especificando pretenden claramente relacionar ambas partes y hacer del libro una unidad. La primera parte contiene los cc. 1-6 y se caracterizan principalmente por ser amplios relatos «ejemplares» situados en la corte de distintos reyes paganos. Frente a los distintos conflictos que constituyen el motor de los relatos, Daniel, y secundariamente sus tres compañeros, salen vencedores, ganando gloria y poder, mientras que el Dios de los judíos es reconocido como el único y verdadero. Los relatos están redactados en tercera persona.

Los cc. 7-12 forman la segunda parte y contienen cinco visiones apocalípticas, diversas en su extensión y composición. Estas visiones son revelaciones hechas a Daniel, que las narra en primera persona. Finalmente, Dn 13-14 constituye la tercera parte, un bloque específico en el libro. Dn 13 narra el enfrentamiento entre el joven Daniel y varios ancianos jueces, responsables de la comunidad, quienes valiéndose de su posición intentan aprovecharse de una joven señora judía. Dn 14 contiene dos historias diferentes y su conclusión feliz, enmarcadas en una misma perspectiva: ridiculizar a los dioses paganos.

Esta situación hace que el libro deba considerarse como un *mixtum*. Las convergencias y las diferencias entre sus diversos elementos plantean graves problemas de interpretación.

2. *Texto y versiones*

Otro de los elementos de la «mixtura» del libro de Daniel son las lenguas en las que está escrito. Por un lado, Dn 1-2,4a; 8-12 está escrito en hebreo; 2,4b-7 en arameo; mientras que 3,24-90 y 13-14 lo están en griego.

El hebreo de Daniel es reciente comparado con el de la mayoría de libros del AT, pero no tanto como el de Qumrán. En este lugar se han encontrado los fragmentos más antiguos que se poseen del texto hebreo[2]. Los aramaísmos del hebreo se encuen-

[2] Se conocen los siguientes fragmentos: 1Q71 (Dn 1,10-17; 2,2-6); 1Q72 (Dn 3,22-30); 4Q112 (Dn 1,16-20; 2,9-11.19-49; 3,1-2; 4,29-30; 5,5-7.12-14.16-19; 7,5-7.25-28; 8,1-5; 10,16-20; 11,13-16); 4Q113 (Dn 5,10-12.14-16.19-22; 6,8-22.27-29; 7,1-6.11? 26-28; 8,1-8.13-16); 4Q114 (Dn 10,5-9.11-16.21; 11,1-2.13-17.25-29); 4Q115 (Dn 3,23-25; 4,5-9.12-16; 7,15-23); 4Q116 (Dn 9,12-17); 6Q7 (Dn 8,16-17? 20-21?; 10,8-16; 11,33-36.38); son dudosos 4Q551; 11Q5,27 (quizá Daniel y Susana); cf. para una visión de conjunto P. W. Flint, «The Daniel Tra-

tran sobre todo en Dn 1, lo que hace pensar que este capítulo fue traducido del arameo, aunque no haya rastro material de un original arameo.

El arameo de Daniel se sitúa igualmente antes de la evolución constatada en los textos de Qumrán, pero después de los papiros de Samaría (última fase del imperio persa), es decir, en las primeras décadas de la época helenística.

Además de Dn 3,24-90 y 13-14, que se conservan sólo en griego, aunque para gran parte de ellos se piensa en un original semítico, las traducciones griegas del resto del libro presentan problemas importantes. Hay serias diferencias entre el TM y la traducción de los LXX, ya que aquél contiene elementos que no se encuentran en la traducción de los LXX, lo que supone que ésta tenía ante sí un texto hebreo diferente del TM. Las diferencias aparecen sobre todo en Dn 4-6, sin que se haya llegado a conclusiones claras sobre sus relaciones.

Pero también existen divergencias importantes entre LXX y Teodoción. Da la impresión de que esta última corrige el texto de los LXX, armonizándolo con el TM. Lo más interesante de esta situación es constatar que, como lo indica san Jerónimo, la Iglesia antigua prefirió Teodoción a los LXX, hasta tal punto que los manuscritos de esta última son muy escasos y serán prácticamente desconocidos durante siglos. La opción de la Iglesia se comprende claramente en el caso de Dn 13, donde los LXX presentan un texto muy duro respecto a los «ancianos y jueces», es decir, frente a la autoridad, poniendo de relieve la integridad y la justicia de los jóvenes. Teodoción, sin embargo, es mucho menos crítico con la autoridad. La preferencia de la traducción por parte de las autoridades eclesiásticas se comprende en este caso perfectamente.

3. *Autores*

San Jerónimo era un adicto de la apologética y famoso por sus altercados de toda índole. Sus presupuestos teológicos le llevaron a defender a capa y espada que Daniel era el autor del libro que lleva su nombre. El filósofo pagano Porfirio atacaba duramente al patrón de los exegetas, argumentando que las «profe-

dition at Qumran», en C. A. Evans / P. W. Flint (ed.), *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 1997) 41-60.

cías» de Daniel eran *prophetiae ex eventu*. No conocemos las obras del filósofo más que por las citas que de él hace san Jerónimo. Una vez más, el santo patrón se equivocaba de diana. Porfirio tenía razón. Hasta el desarrollo de la crítica histórica del siglo pasado, la autoría de Daniel se daba por hecha, salvo el episodio de Porfirio. No solamente la crítica histórica, sino el descubrimiento de la apocalíptica como tal fueron decisivos en la comprensión más acertada de la autoría del libro. Lo cual no quiere decir que la solución sea sencilla.

Hay todavía quien piensa que el conjunto del libro pertenece a un solo género literario y a una misma perspectiva teológica, aunque no lo atribuya evidentemente al personaje Daniel[3]. Pero una abrumadora mayoría de autores consideran que la diferencia entre las tres partes del libro son claro indicio de orígenes distintos. Independientemente de los problemas específicos de género literario, que se tratarán en su lugar, hay que reconocer que las dos partes principales del libro se sitúan en ámbitos sociales y en perspectivas teológicas distintas.

Dos mundos divergentes aparecen rápidamente al lector de Daniel. Los seis primeros capítulos, e igualmente Dn 14, presentan reyes paganos abiertos y simpáticos, dispuestos a la conversión, aunque en algún caso haya que echar mano de procedimientos y métodos excepcionales y expeditivos. En los cc. 7-12, por el contrario, el rey pagano encarna el mal absoluto en su oposición radical al Dios de Israel, señor de la historia. Este único dato, con las consecuencias teológicas y prácticas que entraña, supone un momento histórico y una autoría diferente. Lo cual no supone necesariamente que un mismo grupo o escuela o como se le quiera imaginar se haya prolongado en el tiempo y haya cambiado radicalmente de estrategia y de perspectivas. No se entiende de otra forma la situación misma del libro de Daniel con sus perspectivas tan diferentes en ambas partes del libro.

La segunda parte del libro, Dn 7-12, en su estado actual[4], supone necesariamente la época de las luchas macabeas, ya que, sobre todo el amplio panorama histórico de Dn 11, es un calco detallado de la historia de la época, hasta los acontecimientos

[3] J. Christian Lebran, *Das Buch Daniel*, Zürcher Bibelkommentare (Zurich 1984).

[4] El capítulo 7 podría haber surgido antes que 8-12 y haber sido retocado por el autor de estos últimos, para adaptarlo a las circunstancias.

que preceden la muerte de Antíoco IV Epífanes. Dn 1-6 supone, por el contrario, un telón de fondo en el que los judíos exiliados se encuentran viviendo normalmente en civilizaciones y estructuras políticas paganas. Lo más que estos textos dan a entender es que, de vez en cuando, surgen conflictos menores de fidelidad a la autoridad política, debidos no a la estructura social y religiosa del poder, sino a la envidia y celos de algunos individuos malintencionados.

Si se parte de la hipótesis de trabajo de la autoría del libro por un exiliado judío en la corte de Nabucodonosor, llamado Daniel, hay que explicar los detalles históricos ofrecidos en sus visiones (Dn 7-12), cuatro siglos antes de lo sucedido. Cierto, si se apela a un conocimiento sobrenatural de la historia, todo se explica. Pero se puede plantear entonces otra pregunta. ¿Qué interés podía tener para los exiliados de Babilonia del año 600 conocer los detalles de las alianzas políticas de los Silicatos y Tolomeos del s. II, tal y como aparecen en Dn 11? La inmediatez de la situación es lo que importa (véase Is 39, sobre todo el v. 8).

Por otro lado, si se tiene en cuenta el amplio abanico del tiempo en el que Dn 1-6 presenta la actividad de Daniel, no sería fácil entender cómo un personaje habría podido ejercer tan largo tiempo –Daniel habría vivido más de 90 años– y bajo regímenes diferentes[5]. Todo esto sin considerar que algunos datos históricos ofrecidos por Dn 1-6, como la realeza de Baltasar (Dn 5) o la existencia de Darío el Medo (Dn 6,1 y el resto de Dn 6), no se corresponden con la realidad histórica.

El relato de Susana (Dn 13) hay que contemplarlo en un marco social diferente. Contrariamente a lo que sucede en el resto del libro, el conflicto es, en este texto, entre judíos. La problemática del autor es otra y, por lo tanto, es alguien distinto del autor del resto del libro. No sucede lo mismo en Dn 14. El rey aparece, como en Dn 1-6, comprensivo y abierto, aunque en un

[5] Según Dn 1,1, «el año tercero del reinado de Joaquim» (606 a.C.), cuando Daniel entra al servicio de Nabucodonosor; tendría entre quince y veinte años; según Dn 1,21 habría ejercido hasta el «año primero del rey Ciro» (538 a.C.), es decir hasta una edad aproximada de 88 ó 90 años. En sí no es imposible; pero estas fechas pretenden no tanto dar la edad del personaje, cuanto abarcar un lapso de tiempo esencial en la perspectiva de los deportados, el período del exilio.

primer momento prisionero de su estatus social y cultural. Su autor se sitúa en la misma órbita que el de Dn 1-6.

Así pues, ante esta situación hay que concluir que el libro de Daniel es fruto de diversos autores, individuales o colectivos, de distintas épocas, que tratan de responder a problemáticas diferentes, aunque con un denominador común: el pueblo judío se encuentra políticamente sometido a poderes extranjeros[6].

4. *Lugar en el canon*

Una vez más, en este punto, la situación del libro de Daniel es bastante compleja. Y esta complejidad no deja de tener gran relevancia teológica.

Teniendo en cuenta que la tradición judía no acepta en su canon textos en griego, las partes del libro de Daniel que están escritas en esta lengua (Dn 3,24-90; 13-14) no figuran en el canon judío. Las Biblias surgidas de la Reforma, que siguen el canon judío, consideran los textos en griego como apócrifos y los colocan con los otros textos de la misma categoría en un apartado especial. Por otro lado, en la tradición masorética, Daniel está situado dentro de los *Ketubim* (los otros «Escritos»), tras los bloques de la *Torah* y los *Nebiîm* (ley profetas). Lo cual quiere decir que Dn no es considerado como libro profético, sino como texto de edificación, al igual que pueden serlo el Cantar de los Cantares, los Salmos o los libros de las Crónicas. Esta situación significa al mismo tiempo que el libro de Daniel cristalizó en un momento en el que el bloque *Nebiîm* estaba ya cerrado. Sabemos por el Sirácida o Eclesiástico (Eclo 44-49, sobre todo 48,17-49,10) que este bloque estaba formado ya hacia 190 por los libros de Isaías, Jeremías y Ezequiel, más los llamados Doce Profetas Menores. El bloque «profetas» ya estaba canonizado, ya no había profetas (1 Mac 9,27; Sal 74,9). Todos estos datos refuerzan la opinión expresada más arriba sobre los autores del libro y sobre su época, ya que no faltaron corrientes en el judaísmo que comprendían la figura de Daniel como profética.

Por ello, no es de extrañar que en la tradición alejandrina de los LXX, seguida en parte por la tradición cristiana, Dn figurase

[6] Salvo quizás en el relato de Susana, Dn 13.

entre los profetas. Así lo transmitió la Vulgata y ahí se encuentra, con variantes, en las recientes traducciones al español[7].

Esta tradición alejandrina no es un simple capricho o error histórico. Es evidente que el NT, compartiendo ideas extendidas en su época y ambiente judíos, considera a Daniel como profeta; la utilización de Dn 7,14 en los sinópticos lo prueba claramente (Mc 14,62 y paralelos). Pero, además, el historiador judío Flavio Josefo da testimonio de esta percepción de Daniel como profeta en amplios círculos judíos de la época. En efecto, para Josefo, Daniel no solamente es profeta por anunciar acontecimientos futuros, como los otros profetas, sino que incluso precisa el momento de su realización, con lo cual supera a sus antecesores (*Ant* X,XI,7).

La concepción de Josefo y, en parte, la del NT no corresponden a la figura histórica del profeta. El profeta no es sin más el que anuncia el futuro, aunque abra el horizonte del porvenir. No es adecuado por ello situar a Daniel entre los profetas[8]. Por consiguiente, aunque el cierre canónico de los *Nebiîm* en el canon judío sea necesariamente artificial, su opción de colocar este libro entre los *Ketubim* o Escritos está más acorde con la historia y, por lo tanto, es más correcto y apropiado desde el punto de vista teológico.

II. CARACTERÍSTICAS LITERARIAS DEL LIBRO DE DANIEL

1. *Géneros literarios*

La determinación del género literario es de gran importancia para la comprensión de un texto. Las dos partes principales del libro de Daniel son lo suficientemente diferentes como para pensar, ya de entrada, en dos géneros literarios distintos con sus correspondientes finalidades y marcos sociales.

[7] En *La Biblia,* de La Casa de la Biblia (Madrid 1992), Daniel se encuentra, como es tradicional, detrás de Ezequiel, formando parte de los cuatro profetas «mayores». La *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975) toma una posición ambigua, al situarlo en el último lugar, tras los profetas menores, lo que no corresponde ni a la tradición alejandrina, ni a la masorética, las cuales, cada una desde puntos de vista distintos, tenían sus razones.

[8] Aunque varios textos de Daniel y la apocalíptica como tal se sitúen en una cierta perspectiva profética, sobre todo de Jeremías (cf. Dn 1,1-2 y Dn 9).

a) ¿Midrás?

M. Delcor no duda en afirmar: «Se pueden distinguir (en el libro de Daniel) dos géneros fundamentales, el midrás y el apocalipsis»[9]. Los seis primeros capítulos habría que entenderlos como «midrás», mientras que 7-9 deberían entenderse como apocalipsis. Pero el primer problema reside en la definición del género «midrás» y en su adecuación a los textos de Dn. No es fácil definir este género literario. La descripción de G. G. Porton ayuda a entender el concepto: «Un tipo de literatura, oral o escrita, en relación directa con un texto canónico fijado –considerado por el midrasista y su audiencia como palabra autorizada y revelada por Dios–, en la que dicho texto canónico se cita explícitamente o es aludido con toda claridad»[10].

M. Pérez[11] propone una doble acepción del término: un determinado género literario y las obras escritas en este género. En cuanto al primero, habla de «peculiar interpretación y aplicación del texto bíblico»; «en sentido derivado y fuera del ámbito de los especialistas, se usa coloquialmente para designar una narración legendaria, imaginativa, no histórica». Y subraya la importancia de «las tipologías intrabíblicas o descripción de un determinado personaje con características o en situaciones propias de otro»[12]. En esta perspectiva, los paralelos entre José y Daniel saltan a la vista; J. J. Collins los enumera[13]. A pesar del impacto de los paralelos, Collins tiene razón: no se pueden calificar de «midrás» los relatos de Dn 1-6: «En Daniel no se trata en ningún caso de interpretar o de reescribir la historia de José. Se trata de un héroe nuevo en una situación nueva. La influencia del Génesis es uno de los elementos, entre muchos otros, de la formación de los relatos (de Daniel)»[14]. El «midrás» como género literario y como procedimiento interpretativo no sirve para explicar Dn 1-6.

[9] M. Delcor, *Le livre de Daniel* (París 1971) 23.

[10] Citado en H. L. Strack / G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Edición española preparada por M. Pérez Fernández (Valencia 1988) 321.

[11] G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria. Introducción al estudio de la Biblia* 9 (Estella 1996) 469.

[12] *Op. cit.* 503.

[13] J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis 1993) 39: Dn 1,4 > Gn 39,6; Dn 1,15 > Gn 41,2; Dn 1,3 > Gn 39,1; Dn 1,20 > Gn 41,24; Dn 2,1 > Gn 41,8; Dn 1,10 > Gn 40,6; Dn 5,11,14 > Gn 41,38; Dn 2,28 > Gn 41,25.28; Dn 5,29 > Gn 41,42; el signo usado indica parecido en el paralelismo, no exactitud.

[14] *Op. cit.* 40.

b) Relatos de corte

Aunque la historia de José (Gn 36-50) sea el paralelo más frecuentemente citado, el libro de Ester y la historia de Ajicar[15] se comparan a menudo con los relatos de Dn 1-6. Todos ellos presentan un esquema relativamente común: un personaje de baja extracción consigue resolver los problemas o los enigmas planteados en la corte real, mientras que los «técnicos» de la interpretación son incapaces de solucionarlos. El rey recompensa y encumbra al sabio, que ocupa en adelante funciones clave en la corte. «Es evidente que la historia de Ajicar pertenece al mismo tipo de literatura que Dn, por lo que se refiere al marco social, al tipo de intriga y, en parte, al lenguaje. Las semejanzas de Dn con Ajicar son importantes, pues manifiestan que este tipo de literatura fue no solamente de tradición intrabíblica o intrajudía»[16].

Estos relatos se caracterizan por una dimensión sapiencial evidente. Gracias a la calidad de la sabiduría del héroe, se resuelven los problemas. Ahora bien, en los relatos de Daniel y de José, a diferencia de Ajicar, la dimensión religiosa ocupa un lugar predominante. La sabiduría de ambos personajes (más acentuado todavía en el caso de Daniel) es regalo del Dios de Israel. No todos los relatos de corte poseen necesariamente estas dos dimensiones. Es distinto el caso de los relatos de Bel y el Dragón (Dn 14), pues son «religiosos», pero no tienen por finalidad poner de manifiesto la importancia de la sabiduría. Por otro lado, es notorio el carácter ficticio de los relatos. Los relatos ficticios «son vividos de diversas formas, pero no pretenden autenticidad histórica. Esto no excluye, evidentemente, la aparición en ellos de personajes y de acontecimientos del ámbito histórico; sin embargo, lo que en ellos se narra no está destinado a ser examinado críticamente desde el punto de vista histórico»[17]. Todo esto

[15] Traducción española de E. Martínez Borobio, en A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* III (Madrid 1982) 169-189. Es la conocida historia de un funcionario real traicionado y caído en desgracia. Los enigmas que debe aclarar el sobrino traidor le superan. Ajicar resuelve los problemas y vuelve triunfante a la corte. Tobías 1,21-22 cita al famoso y legendario personaje. La historia de Ajicar es un ejemplo de «caída y rehabilitación de un ministro», cf. J. J. Collins, *Daniel, op. cit.* 41.

[16] J. J. Collins, *Daniel, op. cit.* 41; Ajicar, Ester, Daniel y José pertenecen, pues, al mismo tipo de literatura.

[17] D. N. Fewell, *A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield 1988) 20.

hace que, para perfilar lo mejor posible estos relatos, haya que estudiar antes su función.

c) Función y marco social de los relatos de corte

Los relatos de Daniel contienen, como los de José y Ester, una dimensión nacionalista clara. El marco en el que están situados y sus desenlaces lo muestran. Se trata de demostrar la superioridad del exiliado-sometido frente al autóctono poseedor del poder. Superioridad en clave de sabiduría e interpretación de sueños y mensajes extraños, bases esenciales de la sociedad de la época. Lo cual supone que la situación no es vivida como conflicto abierto y permanente. La función de los relatos puede conjugar el orgullo nacional con la dimensión religiosa, tal y como aparece claramente en los relatos de Dn 1-6. Con variantes, todos ellos subrayan el poder del Dios de los exiliados judíos y la «rentabilidad» desde el punto de vista social y político de la fidelidad de los deportados.

Si los relatos de Dn 1-6 sitúan a sus héroes en el marco de la diáspora, es claro que las moralejas que quieren sacar de ellos deben servir a quienes viven situaciones similares. Por ello, lo lógico es pensar que dichos relatos «ejemplares» nacieron en tierras de exilio. Los relatos ofrecen un «estilo de vida para la diáspora», subrayando la posibilidad de participar plenamente en la vida de una nación extranjera. Daniel y sus compañeros se convierten en ejemplos vivos de las recomendaciones de Jr 29,7. Al mismo tiempo, manifiestan los límites de la integración. De ahí el rechazo de la idolatría[18] y del «compartir la mesa del rey» (Dn 1). El tono de los relatos es decididamente optimista. No es un drama vivir en el exilio. Al contrario, en él se puede prosperar y ser fieles al Dios de sus padres. Se le puede ser fiel en tierra extranjera, incluso sometidos a un poder pagano.

d) Visiones: apocalípticas y sapienciales

Las cinco visiones de Dn 7-12 son presentadas en el texto, directa o indirectamente, como tales. No es el libro de Daniel el único del AT que contiene relatos de visiones. Los textos proféticos, sobre todo, ofrecen un buen número de ellas (cf. Is 6; Jr 1,4-

[18] W. L. Humphreys, «A Life-Syle for Diaspora. A Study of the Tales of Esther and Daniel», JBL (1973) 211-223.

19; 24; Ez 1-3;8-11; 40-48; Am 7-9; Zac 1-8, entre otras). Sin embargo las diferencias entre las visiones de éstos y las de Daniel son patentes[19].

La visión, como género, es la expresión literaria de una experiencia. Pero esta definición es relativamente problemática si se refiere a las visiones apocalípticas. En efecto, es difícil precisar la base experimental de estas visiones (lo que no supone elementos fisiológicos como tales), aunque muchos autores están dispuestos a aceptarla. La visión es un medio de comunicación con un mundo extra-humano, divino, en este caso concreto. Tres diferencias esenciales caracterizan las visiones apocalípticas respecto a las proféticas. La primera es la presencia del ángel intérprete, necesaria en las visiones apocalípticas para la compresión de la visión por parte del vidente. En las visiones proféticas la comprensión de lo visto es inmediata (véanse, por ejemplo, las visiones de Isaías o Ezequiel), aunque el sentido de lo visto sea explicado muchas veces por Dios mismo, que es el que «da a ver» (así, en las visiones de Jeremías o Amós). La cercanía de Dios en las visiones proféticas (incluso en las de Ezequiel e Isaías) contrasta con su lejanía en las visiones apocalípticas. La segunda diferencia se refiere al mensaje. El mensaje de las visiones proféticas tiene una evidente dimensión de inmediatez respecto al profeta y a sus contemporáneos; así, la vocación de los tres grandes profetas Isaías, Jeremías y Ezequiel están relacionadas íntimamente con sus épocas y el destino del pueblo, y lo mismo sucede con el anuncio del castigo inmediato en las visiones de Amós. La tercera y última diferencia se encuentra en el lenguaje. El lenguaje es normalmente sencillo y comprensible en las visiones proféticas, mientras que en las apocalípticas pertenece ya a lo fantástico y mítico. Ez 1-3 y Zac 1-8 son una excepción desde este punto de vista.

El esquema formal de estas visiones es muy sencillo: trance del vidente al que se le hacen ver una serie de elementos terri-

[19] Cf. un resumen sencillo de estas diferencias en J. M. Asurmendi, *El profeta Ezequiel*, CB 38 (Estella 1982) 12. Un estudio técnico y de gran valor, en K. Koch, «Vom prophetischen zum apokaliptischen Visionbericht», en D. Hellholm (ed.), *Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalipticism (Upsala 1979; Tubinga 1983) 387-411. Es cierto que las visiones de Zacarías tienen una estructura muy próxima a las apocalípticas, pero la teología que encierran, teniendo en cuenta sobre todo el conjunto del libro (Zac 1-8), no pertenece a la perspectiva apocalíptica.

bles y más o menos fantásticos; reacción de sobresalto e incomprensión de aquél; aparición y explicación de lo visto por un personaje celeste acompañadas muchas veces de recomendaciones de diverso tipo; perturbación pasajera de las facultades anímicas del vidente. Es preciso constatar, por otro lado, la importancia en las visiones de Dn 7-12 de un rico vocabulario sapiencial, salvo en Dn 7[20]. La presencia masiva de este vocabulario muestra la dimensión sapiencial de las visiones apocalípticas.

e) Función y marco social de las visiones

Los detalles históricos, sobre todo en Dn 11, sitúan de forma inequívoca el conjunto de las visiones inmediatamente antes de la muerte de Antíoco IV Epífanes (septiembre del 164 a.C.). La persecución y la guerra son las coordenadas en las que se enmarcan las visiones. Esto no quiere decir que los autores y destinatarios directos del libro de Daniel sean militantes activos en la guerra contra los seléucidas. Frente a su problema principal, la impiedad del rey pagano y sus ataques contra los fieles del Dios de Israel y por lo tanto contra este último, el libro de Daniel no aboga por la resistencia activa, sino que cultiva la esperanza en Dios y en su acción milagrosa y salvadora.

Se ha hablado mucho del círculo de los *hasidim* o «piadosos» como responsable de la publicación del libro de Daniel. La identidad de este grupo no es clara. Es opinión bastante extendida, que bajo dicha denominación habría que ver a todos aquellos que, de una forma u otra, se opusieron a la política de Antíoco IV, los cuales luego darían lugar a grupos como los esenios y los fariseos[21]. La función de las visiones aparece clara en este contexto: consolar, confortar y alimentar la esperanza de los oprimidos por la persecución. Es una literatura de resistencia pasiva. Los *maskilim* o maestros no pretenden animar al pueblo

[20] La raíz *byn* aparece, como verbo (discernir), en Dn 9,2.22.23.33; 10,12-14; 11,30.37 (bis); 12,8.10 (bis). Como sustantivo (discernimiento), en 8,15; 9,22; 10,1. *Maskilim*, los «entendidos / expertos», «los maestros», aparece en 9,13.22.25; 11,33.35; 12,3.10. El verbo *yd'* (conocer, saber) se encuentra en 8,19; 9,25; 10,20; 11,32.38; el sustantivo de la misma raíz, en 12,4. Para este tema véase J. Asurmendi, «Les deux sagesses du livre de Daniel», *Chemins de Dialogue* 8 (Octubre 1996) 169-180.

[21] Cf A. Lacocque, «The osio-spiritual formative milieu of the Daniel Apocalypse», en A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993) 315-343.

a luchar contra el opresor, sino enseñarle, ofreciéndole la comprensión apocalíptica de la situación.

f) Los complementos

El relato de Susana (Dn 13) es, como los de Dn 1-6, un relato ficticio[22] y eventualmente legendario. Pero esta última calificación no es operativa respecto al género literario. Los géneros literarios a los que se apela para interpretar el relato de Dn 13 no son convincentes. Hablar de *folclore* con Collins[23] sirve más para designar un cierto tipo de literatura, que un género literario en sentido estricto. El término «novela», larga o corta (*roman* o *nouvelle* en francés), tal y como se entiende actualmente puede ser útil en este caso. Pero sin olvidar su función, que no puede ser como hoy en día la «imperiosa necesidad» de creación literaria o la no menos «imperiosa necesidad» de ganarse el pan.

Teniendo en cuenta el desplazamiento del sentido entre la versión de los LXX y la de Teodoción, la función no es idéntica y los responsables de ambas publicaciones tenían objetivos distintos. Los LXX abogan por una condena de las autoridades legítimas (o por lo menos de una parte de ellas) y la exaltación de las nuevas generaciones, justas y puras. La figura de Susana no es más que un pretexto. Teodoción, sin embargo, subraya la figura de la mujer, ejemplar en su resistencia con riesgo de su vida y en la ayuda que Dios ofrece a los que en el confían.

En el relato de Bel y el Dragón (Dn 14) se encuentran las mismas características que en Dn 1-6 por lo que al género literario se refiere. La función es, globalmente, la misma que en aquéllos. La finalidad, dentro de esta función, aparece más subrayada que en ellos: afirmar la primacía del Dios de Israel y la inanidad de los dioses paganos.

2. *Historia literaria del libro*

La situación textual y literaria de Daniel plantea de entrada el problema de su génesis. Las tres lenguas en las que está escri-

[22] Cf. D. N. Fewell, *A Story of Stories in Daniel 1-6*, *op. cit.* 20; M. Delcor, *Le livre de Daniel*, *op. cit.* 272-276, enumera los elementos que imposibilitan comprender el relato como histórico.

[23] J. J. Collins, *Daniel*, *op. cit.* 436, que cita y se inspira en Baumgartner.

to y los distintos géneros literarios que lo componen son marcas insoslayables de su historia. Tanto más, cuanto que no hay un reparto simétrico de lenguas y géneros literarios. En efecto, si las dos primeras partes de Daniel (1-6 y 7-12) se configuran así por sus géneros literarios, en base a su situación histórica y a sus perspectivas teológicas, este equitativo reparto no corresponde a la situación de las lenguas. Dn 1, «relato ejemplar», está escrito en hebreo (como Dn 8-12, visiones apocalípticas); Dn 7, visión apocalíptica, lo está en arameo (como Dn 2-6, relatos ejemplares). El editor final del libro establece así una relación entre las dos partes, rompiendo un cierto dualismo que sugiere, a primera vista, la composición del libro. Pero, como ya se señaló más arriba, la historia del libro se complica, si se tienen en cuenta las diferencias entre el TM y los LXX, principalmente en Dn 3,31-6,29.

Los datos históricos de Dn 7-12 y el marco social que se desprende de Dn 1-6 obligan a pensar en dos fases distintas de producción literaria. La segunda parte del libro de Daniel, como ya se dijo, debió de ser escrita durante la persecución macabea (167-164) y terminada antes de la muerte de Antíoco (en Elam, al norte del Golfo Pérsico, septiembre del 164 a.C.). La primera parte (Dn 1-6), por la lengua, el marco social y las perspectivas teológicas, debió de ser escrita bastante antes, en la primera fase de la época helenística, aunque utilizando narraciones y elementos literarios anteriores, de la época persa. Dn 13-14 tuvieron que ser publicados, añadiéndolos al libro de Daniel y atraídos por su figura, en el momento de la traducción al griego del conjunto del libro, aunque Dn 13-14 tuvieran un original semítico (véase, más adelante, V, 2).

III. LA CRÍTICA HISTÓRICA Y EL LIBRO DE DANIEL

Personajes, fechas y acontecimientos políticos se amontonan en el libro de Daniel. El enraizamiento del libro en la historia no deja lugar a dudas. Otra cosa es la pertinencia histórica, desde el punto de vista crítico, de los datos del libro.

1. Marco y desarrollo históricos propuestos por el libro

Muchos autores piensan, con razón, que el marco histórico propuesto por Daniel se basa en el esquema de los cuatro imperios de Dn 2, que se vuelve a utilizar en Dn 7. El punto de partida

es siempre el imperio babilónico, partiendo de la interpretación del sueño de Dn 2: «tú (Nabucodonosor) eres la cabeza de oro» (2,38), el primero de los cuatro imperios. Cada una de las dos partes del libro está articulada según este esquema. Dn 1-5 se sitúa durante el imperio babilónico; en 6,1 se menciona el poder de los medos, y el persa en 6,29: «Daniel no dejó de prosperar durante los reinados de Darío y de Ciro el persa». Los dos polos están presentes igualmente en el capítulo que sirve de introducción a la primera parte, Dn 1: «Daniel estuvo allí (sirviendo a Nabucodonosor) hasta el año primero del rey Ciro (el persa)». La segunda parte, Dn 7-12, sigue la misma serie añadiendo, además, un cuarto imperio, los griegos. En efecto, Dn 7-8 sitúa el relato en el reinado de Baltasar el babilonio; Dn 9, durante el reinado de Darío «del linaje de los medos»; 10,1, en el tercer año del reinado de Ciro, rey de Persia; y en 10,20 se habla ya del «Príncipe de Grecia».

Las incongruencias históricas de este marco son abundantes y ampliamente reconocidas. El rey Baltasar (Dn 5; 7-8) es una pura ficción. El último rey del imperio neobabilónico, Nabonido, tuvo un hijo llamado Baltasar. Pero nunca fue rey; solamente gobernador de Babilonia antes de su caída en manos persas. No se tienen noticias tampoco de un «Darío el Medo» (Dn 6,1 y 6,2-29). Sí de varios Daríos persas. Es cierto que los comienzos del imperio persa están unidos con los medos, con los que estaban emparentados. Y en el esquema de los cuatro imperios, se introducen los medos, para que el conjunto cuadre. Tampoco son exactos los datos de Dn 1,1-2. Nabucodonosor no llevó al exilio ni a Joaquim, ni los utensilios del templo. La noticia se debe probablemente a la voluntad de hacer cuadrar los setenta años de exilio de la profecía de Jeremías (Jr 25,11) con la realidad histórica. Partiendo del fin del exilio (538/7) y remontando los 70 años de Jeremías, se llega al año 606/7 [24] y por ello, basandose en datos erróneos, el texto «lleva» a Joaquim y los utensilios del templo al destierro.

2. *La historia de la época*

El trasfondo histórico de Dn 1-6 es la diáspora oriental. La vuelta de los exiliados tras el edicto de Ciro (538) no fue tan ma-

[24] El conjunto de la explicación y los argumentos que la sostienen se encuentran en K. Koch, *Daniel* (Neukirchen-Vluyn 1986) 24-41; aunque la explicación es relativamente rebuscada, sigue siendo actualmente la más completa.

siva como a veces se imagina (Esd 7,15). Por otro lado, el enraizamiento de muchos deportados en tierras de exilio aparece en la notoriedad que adquieren algunos de ellos, como Nehemías, copero del rey persa (Ne 1,11). Las listas de los archivos del banquero Murashu, de mitad del s. V, contienen bastantes nombres de judíos exiliados, lo que muestra su integración y prosperidad. Es sabido, sin embargo, que la historia de la época persa es de las menos conocidas desde el punto de vista bíblico, tanto por lo que a la diáspora se refiere, como por lo que toca a la vida en Judea.

Por el contrario la historia de la época helenística es más accesible al historiador[25]. El contexto histórico de las visiones es el de las luchas macabeas (170 a.C.). Judea y Palestina, sometidas a los Tolomeos, viven en calma y paz durante el siglo tercero, a pesar de las guerras, llamadas sirias, entre Tolomeos de Egipto y Seléucidas de Siria. En 201 cambia la situación y, a pesar de un brusco y rápido juego de alternancias en el poder, Jerusalén y la provincia pasan bajo la soberanía de los seléucidas. Antíoco III adopta una actitud benévola y confirma la autonomía religiosa de la que habían gozado los judíos durante el dominio tolomeo.

Los reveses sufridos por su segundo sucesor Antíoco IV Epífanes, que al comienzo se porta como su padre, le llevarán, en un primer momento, a tratar de apoderarse de los tesoros del templo y, más tarde, a anular los decretos de su padre, tocantes a la autonomía de la comunidad judía imponiendo la religión helenística. La supresión de los sacrificios israelitas en el templo de Jerusalén y la construcción de lugares de culto «paganos» en el resto del territorio contribuyó a la exasperación de la comunidad. No hay que olvidar, por otro lado, que la situación se había degradado dentro de la comunidad judía. En efecto, si durante el siglo tercero el enfrentamiento entre la civilización israelita y la helenística había sido suave, por no decir subterráneo, ahora va a cristalizar poco a poco en oposición abierta entre adeptos y enemigos de la aculturación de las tradiciones israelitas a la nueva ola helenística. La visión de estas luchas tal y

[25] Para una presentación más detallada de la historia de esta época y una bibliografía adecuada, véase F. García Martínez, «Palestina bajo el dominio griego» y «Restauración nacional y expansión asmonea», en *La Biblia en su entorno*, IEB 1, cc. VII y VIII.

como las presentan los libros de los Macabeos es, con toda certeza, parcial, ya que optan por el bando de los que se resisten a dicha aculturación. Estas disputas convergen en las luchas por el poder y el puesto de sumo sacerdote, que se aceleran durante el reinado de Antíoco IV. La imposición de medidas vejatorias respecto a la autonomía de los judíos y la exigencia de practicar la religión extranjera, en un contexto social y religioso tan degradado, llevarán a la revuelta macabea.

IV. PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS

Las observaciones literarias e históricas que se acaban de presentar y que dividen en tres partes bien claras el libro de Daniel son la base para una lectura teológica de la obra.

1. En los relatos: poder político, vida de fe e integración social

Si se quiere entender las perspectivas políticas de Dn 1-6 hay que partir del libro de Jeremías. No solamente por su profecía de 25,11, tocante a los setenta años de exilio, que es el punto de partida de Dn 9 y la base de Dn 1,1-2; sino sobre todo por su opción política, reflejada fielmente en su famosa acción simbólica de Jr 27. El profeta opta claramente por la sumisión a Babilonia, poder extranjero y pagano, que recibe el poder sobre Judá y los demás pueblos de manos del Dios de Israel. Desde 605 a.C., aproximadamente, hasta la caída definitiva de Jerusalén, Jeremías no desmentirá su compromiso con Babilonia, aunque las consecuencias para su persona fueran particularmente duras e, incluso después del triunfo de su opción, fuese obligado a huir a Egipto (Jr 42-43).

Pero Jeremías no fue el único que optó por Babilonia. Ezequiel, desde el exilio, hizo lo mismo. El libro de Jeremías fue objeto de una serie de complementos, en los que se critica a Babilonia, debido a que el exilio no agrada a nadie. En el libro de Ezequiel, sin embargo, no se encuentra ni un ápice de crítica contra Babilonia, ni siquiera en los estereotipados oráculos contra las naciones.

Es cierto que la posición política de los profetas cara a los otros pueblos durante la época monárquica fue preparando el terreno. De una actitud de condena, que se enraíza en la toma de posición clásica del profeta del Oriente Antiguo frente a los pueblos

vecinos en los momentos de conflicto y que se reflejan perfectamente en las distintas series de oráculos contra las naciones, Isaías por ejemplo pasa a considerar frecuentemente a las naciones como instrumentos del castigo de Dios (véase sobre todo Is 10,5-15). Pero de ahí a dar a Nabucodonosor el título clásico de la dinastía davídica «servidor (de Yahveh)», o a poner como Ezequiel en boca de Yahveh la frase: «En compensación del esfuerzo realizado, le entrego (a Nabucodonosor) Egipto, ya que él y su ejército han trabajado para mí –oráculo del Señor Yaveh–» (Ez 29,20).

Dn 1,1-2 es el punto de arranque del conjunto de los relatos y, con el resto del capítulo, desempeña el papel de introducción y marca sus pautas. Dn 1-6 toma los setenta años de Jr 25,11, que lo plasma en el esquema «Nabucodonosor-Ciro» (Dn 1,21 y 6,29), como una realidad histórica ciertamente, pero también y sobre todo como símbolo de la situación de diáspora en la que se encuentra buena parte del pueblo judío, a la que pertenece el editor y compositor del conjunto Dn 1-6, y a la que está dirigida la obra. En esta perspectiva, el origen de la situación es el mismo Dios de Israel. Aceptar la situación y actuar de acuerdo con ella es comportarse en conformidad con la voluntad de Dios.

Al mismo tiempo, el esquema de los cuatro imperios que aparece en Dn 2 es una manera de decir que la situación de diáspora, por encima de las contingencias históricas de los cuatro imperios concretos, es una realidad permanente. Tanto más cuanto que en Dn 1-6 el cuarto imperio no es identificado, a diferencia de lo que sucede en Dn 7-12, donde aquél, el del «final», se identifica con el poder griego, precisamente el que están soportando los autores de dichos textos. El horizonte temporal de Dn 1-6 queda pues abierto[26] y sólo se matiza por la perspectiva escatológica de Dn 2,44-45, sin que la mención de la «piedrecita» aporte ninguna precisión temporal. Pero se trata de una escatología que, como dice Collins[27], no es «urgente», ni mueve, como la que encierra la apocalíptica, a esperar otro marco histórico y teológico de vida.

Los relatos de Dn 1-6 presentan un conjunto de situaciones conflictivas relativamente variadas, enmarcadas por el c. 1, en el

[26] Poniendo entre paréntesis, evidentemente los añadidos de Dn 4,41-43. Véase más adelante el apartado «Cuestiones abiertas. Historia literaria del libro», V, 2.

[27] Collins, *Daniel, op. cit.*

que la trama no es de lucha, y la tensión creada por la estrategia de Daniel no plantea combate, sino que marca una distancia frente al rey como fuente de poder y de sabiduría[28].

En Dn 2 y 4 se trata sencillamente del predominio de Daniel sobre los otros «sabios y adivinos» de variadas especies en el arte supremo de interpretar los sueños en dimensión política, considerados en aquel entonces como uno de los medios fundamentales para gobernar, con tal de poseer la clave interpretativa, el poder de interpretación. Una superioridad que no trae ningún conflicto con el poder del rey en cuanto tal y que lleva por el contrario, naturalmente, a reconocer de manera explícita en estos dos casos concretos lo que constituye uno de los mensajes esenciales de Dn 1,17: la sabiduría, la definitiva y verdadera sabiduría, la concede el Dios de Israel y precisamente a sus fieles adoradores, aunque se encuentren en tierra extranjera y bajo dominio pagano. Así concluyen ambos capítulos con el reconocimiento y la proclamación de fe del rey pagano (2,47; 4,31-34, sobre todo el v. 34).

Dn 3 y 6, por el contrario, presentan una situación de real conflicto. En ambos casos los fieles adoradores de Yahveh, Daniel (6) y los tres jóvenes (3) se encuentran en peligro de muerte más que inminente. Pero la ayuda del Dios de Israel les salva de los celos de funcionarios envidiosos. Una vez más, no es el sistema en sí el que lleva a los cuatro israelitas al borde del precipicio. Los que provocan su desgracia son individuos aislados, y Dios se encarga de resolverla. Al final de ambos casos (3,95-97; 6,20-29) se encuentran otra vez espléndidas confesiones de fe en boca de los reyes paganos, Nabucodonosor y Darío, el babilonio y el medo, dando a entender con el doble origen político la validez de la confesión de fe: los poderes políticos extranjeros, sean cuales fueren, reconocen al Altísimo.

Dn 5 presenta otro tipo de situación. Por un lado, conflictiva, por el uso de los utensilios del templo de Jerusalén por Baltasar. El poder político pagano, si puede normalmente adjuntarse como servidores a judíos fieles de la diáspora, no tiene ningún derecho a sobrepasar sus competencias. Por ello no puede menos de ser castigado. Al mismo tiempo, la capacidad extraordi-

[28] Normalmente se lee este texto como la expresión de un conflicto respecto a las leyes judías tocantes a los alimentos. No hay nada de eso. Véase más adelante en «Cuestiones abiertas», V, 2d.

naria de Daniel como «sabio» subraya una vez más el mensaje de Dn 1,17 tal y como había sido ejemplarizado en Dn 2 y 4. Al final de Dn 5 no hay confesión de fe del rey pagano. El tema es otro: el cumplimiento del anuncio de Daniel sobre el final del imperio de Baltasar, tras la interpretación de las misteriosas palabras en el muro y el paso del poder político de unas manos a otras, siguiendo los designios del Dios de Israel[29]. Un aspecto esencial de la teología de estos relatos aparece en este texto de forma más radical que en los otros: el poder político está en manos del Altísimo, del Dios de Daniel, y lo da y retira como él lo entiende, aunque la responsabilidad del hombre sea siempre un elemento esencial. La interacción entre el comportamiento de Baltasar y el poder de Dios está claramente puesta en evidencia en este relato.

Todos los episodios presentan, pues, una serie de situaciones variadas y típicas de la diáspora en la que la colaboración con el poder político pagano no se pone jamás en tela de juicio y en la que los conflictos eventuales se resuelven felizmente. Estos no son más que excepciones, dichosas, que confirman la regla. Dn 1-6 ofrece a sus lectores judíos de la diáspora o en situación de dependencia política un cuadro optimista y esperanzador.

La lectura teológica de la historia de Dn 1-6 es de sumo interés para los judíos de Judea con su templo reconstruido, su tierra, su Torah y sus instituciones, durante el s. III y comienzos del II a.C., época en que las condiciones políticas y sociales se prestaban a una lectura de la historia como la hecha en la primera parte del libro de Daniel. Pero la vivencia de esa teología en el exilio tenía otras consecuencias. Esta visión de la historia, de la acción de Dios y del fiel judío en ella supone, de hecho, renunciar al templo, al país y a la independencia política. Quiere decir que, para ser y vivir como fiel judío, no es imprescindible el templo, ni el poder político, que «garantice» la vida religiosa en un territorio propio. Desaparece la nostalgia de lo que parecían ser elementos básicos del concepto «pueblo» o «nación», tanto más si se integra en ellos la religión en sus manifestaciones clásicas. La vida de fe es no solamente posible, sino «natural» en este con-

[29] El tema ha sido tratado por O. H. Steck, «Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel», *Festschrift Borkmann* (Tubinga 1980) 53-78; R. G. Kratz, *Translatio Imperii: Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihren theologischen Umfeld* (Neukirchen-Vluyn 1991).

texto. Esta opción teológica no aparece con evidencia total. La construcción de los templos de Elefantina y Leontópolis muestran que la renuncia al santuario propio, a la liturgia sacrificial ancestral, no era cosa fácil.

Todas estas opciones suponen obligatoriamente un fortísimo grado de integración social en las estructuras y situaciones descritas. Una vez más, el ejemplo de Nehemías no deja lugar a dudas (Neh 1,11). Ahora bien, si Dn 1-6 aboga casi descaradamente por la integración[30], esto no quiere decir, ni mucho menos, que opte por la fusión y la disolución total de los exiliados judíos en la sociedad en la que se encuentran. Ésta es la otra vertiente esencial del mensaje de Dn 1-6: integración, sí; fusión, no. En todos los capítulos se marca una distancia crítica, política y religiosa. Las confesiones de los reyes al final de Dn 2; 3; 4 y 6 lo muestran claramente. La sanción a Baltasar en Dn 5, lo mismo. La excelencia de la sabiduría de Daniel, igualmente. La voluntad de no participar de la mesa del rey en Dn 1 y la resistencia a la idolatría en Dn 3 y 6 lo afirman sin ambages: colaboración y fidelidad absolutas al poder pagano, integración alegre y esperanzadora en sociedades y países totalmente distintos de Israel. Pero manteniendo siempre, al mismo tiempo, que la referencia decisiva y la fuente de la vida y sabiduría del judío, en su tierra como en exilio, es únicamente el Dios de sus padres.

2. *En las visiones*

a) Actitud ante el poder político

La percepción del poder político en Dn 7-12 es radicalmente diferente de la de Dn 1-6. Como se acaba de ver, en la primera parte de Daniel el poder político extranjero y sus representantes gozan de una neutralidad y en bastantes casos de una simpatía real. Sólo en Dn 5 Baltasar no está a la altura de las circunstancias. Pero poco tiene que envidiar a muchos de los retratos de los reyes de Judá e Israel tanto en los textos proféticos como en las juicios de valor de los libros de los Reyes.

Contrariamente a las figuras de Dn 1-6, las de 7-12 no tienen nombre, lo cual ya es un indicio nada favorable. Y si bien es

[30] Véase J. M. Asurmendi «Les deux sagesses du livre de Daniel», *op. cit.* 69-180.

verdad que en Dn 7, por ejemplo, las tres primeras bestias no tienen el grado de negatividad que el undécimo cuerno, todas salen del Gran Océano, descrito muy negativamente en el texto como en otros textos mitológicos. En la cuarta visión, 11-12,4, el poder político extranjero no está simbolizado por animales, lo que no impide que su esbozo sea tanto o más negativo, sobre todo, una vez más, el último de ellos: «subirá al trono en su lugar un hombre despreciable a quien no le correspondía ser rey; vendrá inesperadamente y se apoderará del reino a base de intrigas... engañará a sus propios aliados... enviará tropas que profanarán el santuario y la ciudadela, suprimirán el sacrificio perpetuo e instalarán allí el ídolo abominable... lleno de soberbia se creerá superior a toda divinidad y proferirá insolencias inauditas contra el Dios de los dioses. No tendrá respecto a los dioses de sus antepasados... ni a ningún otro dios porque se creerá superior a todos ellos» (Dn 11,21ss).

En esta presentación de Antíoco IV se manifiesta claramente la concepción política de Dn 7-12. Contrariamente a lo que algunas veces se ha dado a entender, no se trata de una oposición al helenismo como tal, sino más bien a tal o cual rey pagano concreto, a Antíoco IV Epífanes, que concentra en él todas las características esenciales y radicales de la maldad, a saber, igualarse, o ponerse por encima del Dios de Israel, y atacar a sus fieles y su modo de vida, expresión de la voluntad del mismo Dios. Éste probablemente es el momento histórico que hará cristalizar la visión negativa del poder político pagano en cuanto tal, que Dn 7-12 manifiesta y que se encuentra igualmente en la literatura apocalíptica en general[31].

Dn 1-6 está gobernado por Dn 1,1-2, según el cual el poder del rey pagano tiene su origen en la voluntad explícita y positiva de Dios. La valoración tan negativa del poder político de Dn 7-12 podría hacer pensar que el origen de este poder no está en el Dios de Israel. Los textos no son explícitos en este sentido como

[31] Si se piensa en la existencia de una versión de Dn 7 anterior a la actual, del s. III, sin el «undécimo cuerno» y las otras alusiones a la época macabea, la visión negativa del poder aparece claramente en la presentación de las cuatro bestias, dimensión que no figuraba en Dn 2. Esta visión negativa del poder político pagano aparecería igualmente en las partes antiguas del *Libro de las Vigilantes*, del ciclo de Henoc, o en las del *Libro de los jubileos*; véanse A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV y II, respectivamente (Madrid 1984 y 1983).

lo son en Dn 1,1-2 y en los textos de la misma colección. Pero no hay que imaginar una fuerza adversa a la divinidad y totalmente independiente de ésta. El problema del origen del mal, de sus poderes y de sus representantes es uno de los más enrevesados de los apocalipsis (véase capítulo XIV de este volumen). Lo que compensa el que Dios esté en el origen del sufrimiento es saber que éste tiene un final inminente y feliz para los que permanecen fieles.

Los que esto escriben son los que sufren la opresión generada por el comportamiento del rey. El nuevo posicionamiento frente al poder político es consecuencia de la experiencia, como el de Dn 1-6 lo era de la convivencia provechosa entre exiliados y poder pagano. Poco a poco, a partir de la experiencia, el perfil de Dios y de su acción en la historia, así como el lugar y las consecuencias para sus fieles, se van pergeñando. Una vez más, como en el resto de la Escritura, la imagen de Dios, el discurso sobre Dios, en definitiva la fe y la teología, toman cuerpo partiendo de la experiencia. Si la experiencia positiva de los exiliados produjo la concepción político-teológica de Dn 1-6, la negativa de las guerras de los sucesores de Alejandro y sobre todo la opresión de Antíoco IV servirá de acicate para la estructuración teológica de Dn 7-12 y de otros textos apocalípticos. Partiendo de esta valoración negativa, ni que decir tiene que la «colaboración fiel y entusiasta» con el poder político pagano no ha lugar. El modelo presentado en Dn 1-6 no sirve[32].

b) La resistencia como respuesta

Esta crisis exige otro tipo de respuesta. Una de ellas es la de Dn 7-12: la resistencia. Pero no una resistencia activa, militante, agresiva y militar, como se plasma en los libros de los Macabeos. Se trata de una resistencia pasiva. La razón es muy sencilla. Dn 7-12 piensa que todo está en manos de Dios y que solamente él puede llevar a término sus planes, que, evidentemente, conllevan la liberación y la salvación de su pueblo. Aquí se tienen en síntesis los elementos que Dn 7-12 pone en funcionamiento frente a la persecución. La firme convicción de que los males y las persecuciones que sufren, por muy terribles que

[32] Lo cual plantea el problema de la «convivencia» de ambas perspectivas en el mismo libro; véase el apartado «Cuestiones abiertas. El libro de Daniel como corpus mixtum», V, 2c.

sean, son pasajeros. O, mejor dicho, que tienen un término decretado por Dios. Por ello hay que resistir hasta el final. El que aguanta gana. No por cansancio o aburrimiento del enemigo, sino porque el poder de éste está delimitado, restringido, por el Dueño y Señor de la historia contra el que los poderes políticos humanos se han rebelado oprimiendo a sus fieles.

c) La esperanza

Esto quiere decir sencillamente que el motor de esta resistencia es una sólida esperanza. Esperanza en el Dueño y Señor de la historia, en el Dios de los padres y por cuya fidelidad sufren persecución. Un Señor y Dueño de la historia que en cierto modo se identifica con los fieles que sufren por su causa. Hasta tal punto que en Dn 7 se habla de los «santos del Altísimo», o del «pueblo de los santos del Altísimo», perseguidos por el tirano[33].

Dn 7-12 es un «apocalipsis histórico»[34], expresión de la opresión de los judíos entre 170 y 164 a.C., en el que la esperanza en un final inminente del sufrimiento por voluntad del Dios de Israel, Dueño y Señor de la historia, viene garantizada por la revelación excepcional hecha a Daniel, personaje legendario y del pasado. En esta revelación y frente a la teología de Dn 1-6, aparecen o se subrayan con particular ímpetu, además de lo ya señalado, varios elementos: la presencia del ángel intérprete (presente en las cinco visiones) y la resurrección de los muertos (Dn 12,4.5-13)[35]. Ahora bien, frente al intenso dolor del que nace el apocalipsis, surge también la cuestión de la responsabilidad del sufrimiento. De todos es sabido que, como consecuencia de la destrucción de Jerusalén, del exilio y de la predicación profética, la conciencia del pecado arraigó fuertemente en la comunidad postexílica (Esd 9,5-15; Neh 9,26-31). Este sentimiento, que caló institucionalmente en la fiesta del *Yom Kippur* (el día de la expiación; Lv 16), resurge casi automáticamente frente a la des-

[33] Esta identificación es problemática, aunque parece la más razonable; Collins, *Daniel*, *op. cit.* 304-310, sobre todo 310, identifica a los ángeles con los «santos del Altísimo», y al arcángel Miguel con el que es «como un hijo de hombre», lo cual, consecuentemente, no parece acertado; cf. J. Asurmendi, «Boletín bibliográfico sobre el libro de Daniel», *EstBib* (1997).

[34] Cf. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 13-15, y las páginas dedicadas en este volumen a la apocalíptica, c. XIV.

[35] Véanse las características teológicas de los apocalipsis en el c. XIV de este volumen.

gracia: ¿de quién es la culpa? Los apocalipsis subrayan sobre todo la responsabilidad del rey malvado e impío, pero no faltan voces que ponen de manifiesto igualmente los pecados de los que sufren, como razón y fundamento del dolor y del tormento.

Es curioso constatar que Dn 9 comienza situando la oración de Daniel en vistas a comprender la profecía de Jeremías sobre los setenta años[36]. La tradición profética de condena del pecado de Israel aparece claramente en este texto, en el que las dos concepciones de los apocalipsis coexisten: la responsabilidad de Israel por su pecados y la del poder impío del rey extranjero, que oprime a los fieles del Señor. El vocabulario y la misma trama literaria de la oración de Daniel, «vestido de sayal y cubierto de ceniza», actitud claramente penitencial (9,4-19), no pertenecen al lenguaje y perspectivas del resto de Dn 7-12. Y, sin embargo, la presencia de esta oración en el contexto en el que se encuentra no puede ser más que obra del editor (¿autor?) de Dn 7-9. Esta situación revela, pues, una cierta tensión, una dificultad real, para determinar claramente las responsabilidades de la situación; en otras palabras, para comprender teológicamente la realidad, es decir, el ser de Dios y su acción en la historia, junto con la responsabilidad y el papel del hombre en ella, así como su relación con ese mismo Dios.

3. *En los complementos*

a) Susana

Aunque no haya que exagerar las diferencias, lo cierto es que las perspectivas sociales y teológicas de las dos recensiones griegas del relato de Susana son de interés.

La recensión más conocida, la de Teodoción, subraya fuertemente la protección de Dios al acusado injustamente. La piedad e inocencia de la víctima así como la solicitud divina están en el centro del relato. Esta perspectiva sirve además para poner

[36] Dn 9, junto con Dn 1,1-2, se refiere explícitamente a Jeremías. Esto no quiere decir que la apocalíptica sea, sin más, la continuación de la profecía clásica veterotestamentaria. Las diferencias son, según parece, radicales, aunque haya puntos de convergencia. Sin embargo, Dn 9,5-15 muestra una relación real con la predicación profética, y, aunque sea una excepción, manifiesta que la apocalíptica no es un cuerpo de ideas homogéneo y de una coherencia perfecta. Véanse las páginas dedicadas a la apocalíptica en el c. XIV.

de relieve la figura de Daniel (que quiere decir justamente «Dios juzga»), expresión de la acción judicial y salvífica del Dios de Israel incluso en tierras del exilio. El final de Teodoción dice así: «Y a partir de aquel día Daniel fue muy estimado por el pueblo» (13,64). No es de extrañar que el relato de Susana sea el primer capítulo del libro en la recensión de Teodoción; así sirve para introducir al héroe del resto de la obra.

La más antigua y corta, los LXX, no focaliza el interés narrativo en la persona de Susana y en su comportamiento ejemplar, sino en la oposición «autoridades»/«ancianos» y jóvenes sabios y piadosos. Su conclusión es famosa y significativa: «Por ello los jóvenes son amados de Jacob a causa de su sencillez (sinceridad); preocupémonos pues de sus competencias, pues en la medida en que los jóvenes sean piadosos, habitará en ellos un espíritu de ciencia y de inteligencia por los siglos de los siglos».

El color sapiencial de ambas recensiones es evidente. Por la importancia del triunfo de la justicia y de la articulación «justicia humana / justicia divina». Lo cual supone una buena dosis de confianza y de esperanza. Pero al mismo tiempo, con más o menos fuerza en cada recensión, la crítica a las instituciones y la confianza en la acción de Dios, por medios no «ortodoxos» (un jovenzuelo, figura «no sapiencial» por excelencia), es una llamada a una esperanza por encima de la desesperanza de lo cotidiano y visible. Lo cual no es muy sapiencial.

b) Bel y el Dragón

Dn 14 contiene tres partes diferentes. El tono es idéntico en las dos primeras (vv. 3-22; 23-27), mientras que la última (28-42) puede servir de conclusión a las anteriores y se inspira visiblemente en Dn 6. Bel es el gran dios de Babilonia, Marduk. La estatua de la divinidad ocupaba un lugar clave en el lugar mas sagrado del templo. El alimento de los dioses era una de las funciones esenciales en los templos tanto en Mesopotamia como en Egipto. Hasta tal punto que, en algunas cosmologías, la creación del hombre era motivada directamente por el cansancio de los dioses para procurarse su subsistencia; los hombres se encargarían, en adelante, de esa labor. Aunque no se conozca la práctica de un culto mesopotámico a serpientes o dragones vivos, la serpiente ocupaba un lugar importante en la representación de ciertas divinidades.

Las perspectivas teológicas son manifiestas y bastante rústicas. Se trata, sencillamente, de ridiculizar las prácticas religiosas babilonias y, de forma más general, paganas. Es una variante narrativa de las invectivas clásicas de los profetas, que adquiere su punto culminante en las polémicas del segundo Isaías. El procedimiento es fácil y utilizado para todos los credos y religiones. Basta con quedarse en una lectura primaria, material y superficial de las prácticas en cuestión, sin tener en cuenta sus dimensiones antropológicas, religiosas y simbólicas. Lo que no impide que esta lectura primaria sea, frecuentemente, la referencia de una gran mayoría de los respectivos creyentes. Por poner un ejemplo contemporáneo, la película *La Vía Láctea* de Buñuel ofrece, entre otros valores incluso espirituales, un ejemplo espléndido de los procedimientos clásicos en la ridiculización de creencias y dogmas. La conclusión, a la que se añade el peregrino episodio del profeta Habacuc, insiste en uno de los temas clave del libro de Daniel: Dios protege a los fieles que arriesgan sus vidas por la fe.

V. HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN Y CUESTIONES ABIERTAS

1. *Historia de la investigación y de la interpretación*

a) Lecturas judías

Una vez más Qumrán es un hito en la historia de la Biblia, en esta ocasión por la presencia material del libro y por el parentesco de pensamiento. En su biblioteca se han encontrado fragmentos de diversos manuscritos del libro de Daniel. Dos veces se le cita con la mención «el libro de Daniel el profeta», una de ellas junto a Isaías, nombrado con los mismos términos. Los parentescos ideológicos son igualmente evidentes. Como dice Collins[37], términos clave como *maskilim* o *rabbim* sirven a los miembros de Qumrán para designarse a sí mismos y adquieren una dimensión institucional. Lo mismo sucede con la dimensión escatológica y apocalíptica de Dn 7-12, entre otros elementos, por lo que toca a la «guerra escatológica», tal como aparece en el «Rollo de la Guerra» y en el «Regla de la Comunidad».

[37] Collins, *Daniel, op. cit.* 73.

Más sorprendente es la huella del libro de Daniel en los libros de los Macabeos. Las diferencias de pensamiento son sustanciales entre cada una de las dos partes de Dn y la obra de Mac. Mac representa la resistencia armada al ocupante extranjero. Dn, la integración o la apocalíptica. En 1 Mac 1,54 se cita Dn 11,31, la «abominación de la desolación». Por otro lado, son perceptibles los ecos de las peripecias de los jóvenes en el horno y de Daniel en la fosa de los leones en los relatos de los mártires (1 Mac 2,60).

La apocalíptica judía utiliza igualmente el libro de Daniel, sobre todo la literatura enoquita (Libro de las Parábolas) y el IV Esdras, ambos de finales del s. I a.C. Pero quizá lo más destacable en la literatura judía antigua es la utilización del libro de Daniel por Flavio Josefo. Como ya se dijo al hablar del lugar de Daniel en el canon, Flavio Josefo, junto con el NT entre otros, piensa que Daniel es un profeta, ya que no solamente anunció el futuro sino también las fechas de su realización. La relativa proximidad de los acontecimientos a los que se refiere Daniel hace que Josefo tenga que ceñirse a su dimensión histórica y diga que Daniel había «previsto» los sufrimientos que «nuestro pueblo» iba a sufrir bajo Antíoco Epífanes. Pero las posiciones políticas de Josefo, que optó por la sumisión a Roma, hacen que cualquier elemento susceptible de ser interpretado en clave mesiánica sea cuidadosamente omitido, ya sea Dn 7,14, el «como un hijo de hombre» o la piedrecilla, que baja de la montaña «no por mano de hombre» y destroza el poder humano instaurando a continuación y para siempre el reino de Dios. Sus amigos los romanos podrían haber visto con malos ojos dichas especulaciones. Ni que decir tiene que la interpretación que ya se había generalizado en su tiempo, según la cual el cuarto imperio habría que identificarlo con Roma, queda totalmente de lado. Paradójicamente, Josefo no tiene empacho alguno en utilizar los textos de Dn, que según él habría anunciado la toma de Jerusalén y la destrucción del templo por los romanos.

La literatura rabínica, finalmente, lee e interpreta Dn desde los mismos presupuestos hermenéuticos. Con matices, sin embargo. No se utiliza Dn como anuncio del desastre de la nación; se prohíbe explícitamente utilizar el libro para elucubrar sobre la historia, que siglos más tarde recordará Ibn Ezra. Tampoco se aprecia la figura de Daniel, funcionario ejemplar de un rey ex-

tranjero y pagano, retorciendo algunos de los textos del libro para suavizar tan mala impresión. Abrabanel, sin embargo, lo pondrá de ejemplo de integración tras la expulsión de los judíos de España.

b) Lectura neotestamentaria

El NT comparte la imagen de Daniel profeta y anunciador del futuro, y así es interpretado en las denominadas «citas de cumplimiento», utilizando ampliamente el libro de Daniel. Los tres elementos más famosos son, sin duda, el «hijo del hombre» y la «abominación de la desolación» de los Sinópticos, el tema de la resurrección y los numerosos préstamos del libro del Apocalipsis. Este último es una magistral utilización de Dn (y de Ez) desde el punto de vista de las imágenes, metáforas y esquemas literarios, dándoles un contenido teológico radicalmente distinto, al partir de la figura de Cristo.

c) Lecturas patrísticas

Las lecturas patrísticas, en general, seguirán su esquema clásico de lectura más o menos alegórica, cristológica principalmente, siguiendo los parámetros indicados ya por el propio NT. En otras, sin embargo, se van a cruzar la interpretación y la investigación. En efecto, la opción de la exégesis antioquena de tipo histórico y antialegórica se enraíza ya, por lo que toca a Dn, en el primer comentario patrístico del libro, el de Hipólito de Roma. Cierto, la «aplicación» a las circunstancias del momento es natural, pero sin perder de vista ni un momento el marco primigenio de los textos. Y aunque el autor reoriente las perspectivas históricas en el horizonte cristiano, quita toda dimensión de inmediatez a la escatología del libro.

La polémica metodológica e interpretativa alcanzará su culmen con san Jerónimo, quien escribió su comentario en clave polémica contra el filósofo griego Porfirio. No se han conservado las obras del pensador pagano más que por las citas de Jerónimo. Partiendo de la evidencia de la descripción de Dn 11, sobre todo, Porfirio hace una lectura histórica del libro y afirma que su autor no puede ser un personaje de la corte de Nabucodonosor. San Jerónimo, desde su clave interpretativa cristiana, aunque acepta una serie de lecturas históricas, no puede renunciar a Dn 2 y 7 como anuncios de Cristo.

La lectura de los Antioquenos se situará entre Porfirio, que sin duda conocían, y Jerónimo. La lectura cristiana de Dn se imponía igualmente, pero partiendo de otros presupuestos hermenéuticos que los de la exégesis alejandrina de la que Jerónimo participaba[38]. Por lo demás, el libro de Daniel, durante muchos siglos, servirá de matriz, para una serie de relecturas apocalípticas o milenaristas, adaptadas a las diversas circunstancias.

d) Lecturas cristianas modernas

La Reforma protestante se deleitará viendo en el libro de Daniel, que había servido anteriormente para forjar la figura del Anticristo, la nefanda figura del Papa de Roma. Aunque Lutero la aplique otras veces a los turcos. Sin embargo, Tomás Münzer identifica a los falsos sabios de Dn 2... ¡con Lutero y sus secuaces! La apologética de la Contrarreforma le llevará a afinar la lectura del libro en su dimensión histórica, para privar así al adversario de la base de sus ataques. Se abría de este modo la época de la lectura crítica moderna.

El s. XIX será el escenario de un enfrentamiento entre los conservadores, que defienden la visión tradicional sobre la autoría del libro y la validez de los anuncios inspirados a Daniel en la corte de Nabucodonosor, y los que poco a poco llegarán a la concepción crítica actual. El descubrimiento de la historia y de las costumbres literarias de la época (la seudonimia, la antidatación, otros textos apocalípticos) son la base sobre la que se construye actualmente la lectura crítica del libro de Daniel. Sin embargo, no faltan hoy en día abundantes adeptos, miembros de grupos fundamentalistas y sectarios (Mormones, Testigos de Jehová, etc.), que pasan su tiempo elucubrando sobre fechas y datos del libro de Daniel, creyendo que en él están detalladamente escritos los acontecimientos de nuestros días y, sobre todo, el «fin del mundo».

2. *Cuestiones abiertas*

a) Historia literaria del libro

La diversidad de lenguas y de géneros literarios imponen un proceso de composición complejo del libro de Daniel. Salvo la

[38] Para la primera época patrística, véase R. Bodenmann, *Naissance d'une exégèse: Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles* (Tubinga 1986).

exégesis conservadora, de la que siempre queda algún seguidor, todos los comentaristas aceptan actualmente la génesis progresiva del libro de Daniel. Un cierto consenso reina entre los estudiosos respecto a los textos conservados únicamente en las recensiones griegas. Constituyen la parte más tardía del libro. Pero las diferentes opiniones emergen sobre su eventual original. Algunos pensaron, ya en la antigüedad, que los juegos de palabras en las versiones griegas de la historia de Susana exigían que hubiera sido escrita en griego. Pero, aunque no se sepa actualmente qué paronomasia se esconde en el original semítico, la tendencia es a suponerlo en Dn 13-14, así como en la oración de los tres jóvenes. Ahora bien, unos creen que el original sería hebreo, mientras que para otros sería arameo.

Según Collins[39], Dn 3,31-6,29 constituye una preciosa inclusión con sendas doxologías al comienzo y al final. Las importantes diferencias entre el TM y las versiones griegas hacen imposible establecer la prioridad de una versión sobre otra. Este estado de cosas podría significar la existencia, originalmente, de este núcleo central, al que se añade 2-3,30 en la época helenística. Parece que 2-6 tuvieron vida independiente durante un cierto tiempo; en esa misma época se incorpora Dn 1 (en la misma línea literaria y teológica) como introducción. Dn 7, sin los últimos añadidos que lo actualizan en la época macabea (el undécimo cuerno, el traspaso de poder a los Santos del Altísimo), se suma al conjunto en los primeros momentos de la persecución. En plena persecución, tras la profanación del templo, se completa Dn 7 y se añade 8-12. En fin, aunque el esquema del desarrollo seduzca, no todos están de acuerdo con él[40].

Lo mismo sucede con el espinoso problema de Dn 1. El texto masorético lo ofrece en hebreo, contrariamente a los restantes relatos de corte de Dn 1-6. Mientras que algunos[41] conside-

[39] J. J. Collins, *Daniel, op. cit.* 24-38.

[40] Véase J. Ch. Lebran, *Das Buch Daniel* (Zurich 1984), que piensa que todo el libro es apocalíptico y propone otro proceso de creación de la obra; R. G. Kratz, *Translatio Imperii, op. cit.*, considera que en un primer estadio Dn 1-6 no contenía dimensión escatológica alguna (Dn 2 y la piedrecita); ésta aparece en los añadidos de Dn 2 y en la versión de Dn 7, anterior a la época macabea; no convence.

[41] P. Grelot, *El libro de Daniel,* CB 79 (Estella 1993) 23, afirma que «la reunión del librito arameo, convenientemente completado con las glosas explicativas de Dn 7 y de los cinco capítulos hebreos, se completó con la composición de un capítulo inicial en hebreo (Dn1)».

ran que Dn 1 fue añadido al conjunto en el momento final de componer el libro, para que sirviera de introducción, otros[42] suponen, por el contrario, que fue compuesto en arameo como introducción al librito arameo de 2-7.

Dn 7 igualmente plantea problemas en su génesis. Los añadidos de la época macabea parecen incuestionables. No así la unidad del cuerpo del capítulo. Goldingay y Collins[43] consideran el capítulo como una unidad, salvo las actualizaciones macabeas, y consideran vanas, metodológicamente injustificadas y estériles las tentativas de encontrar dos visiones distintas e independientes tras el texto actual, como se pretendió frecuentemente, sobre todo P. Weimar[44]. Sin caer en los excesos de éste último, hay que reconocer que Dn 7 contiene retoques y complementos más allá de los de la época macabea.

b) Influencias mitológicas en el libro de Daniel

El tema continúa alimentando la discusión. Por lo que toca a la división de la historia en fases o imperios, un cierto consenso existe, según el cual el motivo se encuentra lo suficientemente extendido, como para poder atribuirle un origen explícito y bien situado. Sin embargo, el origen persa, sin grandes precisiones, parece ser el más convincente.

La polémica aparece, sobre todo por lo que toca a las influencias mitológicas, en Dn 7 particularmente. De forma global hay que reconocer, con Goldingay y Haag sobre todo, que, antes de pensar en influencias mitológicas cananeas, se debe tener en cuenta la intertextualidad bíblica. Para el «como un hijo de hombre», por ejemplo, el libro de Ezequiel, y para las cuatro bestias de Dn 7, Os 13,7-8. La influencia o el telón de fondo cananeo de Dn 7 es defendido por buen número de autores. J. J.

[42] K. Koch, *Das Buch Daniel, op. cit.* 16-18, muestra sin embargo que el hebreo de Dn 1 supone un original arameo; J. J. Collins, *Daniel, op. cit.* 23-24, sigue la misma opinión.

[43] J. Goldingay, *Daniel*, WBC (1989), y J. J. Collins, *op. cit.*

[44] P. Weimar, «Daniel 7. Eine Texte Analyse», en *Festschrift A. Vögtle* (Friburgo B. 1975) 37-79; y mas recientemente, E. Haag, «Der Menschensohn und die Heiligen des Höchsten. Eine literar-, form- und traditionsgeschichtliche Studie zu Daniel 7», en A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993) 137-187, cuya demostración es, globalmente, de gran interés.

Collins[45] ha vuelto a defenderla recientemente y sigue los argumentos de P. Mosca[46], quien pone de manifiesto los paralelos entre *El* y *Baal* y el «Anciano de días» y el «como un hijo de hombre»; muestra además que el salmo 89 es un puente entre la mitología cananea y Dn 7. A. J. Ferch[47] había rechazado anteriormente la conexión, so pretexto de que las dependencias no eran estrictas; pero no se trata de eso, sino de un parentesco de figuras y de clima general. Parece difícil negar el trasfondo cananeo de Dn 7. Pero estos lazos no suponen dependencia literaria estricta ni parentesco ideológico, ya que el tratamiento de los motivos y de las figuras es distinto.

c) El libro de Daniel como «corpus mixtum»

La variedad de géneros literarios y perspectivas teológicas en el libro de Daniel lleva a plantearse la cuestión de su origen social. Incluso las diferencias entre los LXX y Teodoción en Dn 13 apuntan a grupos con perspectivas y objetivos distintos.

Lo más llamativo es sin duda la diversidad de cada una de las dos grandes partes de Daniel: 1-6 y 7-12. Esta situación exige marcos sociales dispares. La comprensión del género literario se presenta generalmente como uno de los elementos importantes a la hora de determinar el marco social en el que surge un texto. Lo cual tiene mucho de verdad. Pero de la misma forma que no es fácil llegar a una descripción de los distintos géneros literarios pertinente y satisfactoria para todos, tampoco lo es establecer una relación estructural y clara entre un género literario y un medio social determinado. P. R. Davies[48] ha subrayado la ingenuidad que esto supone. Por su parte, propone ver en el libro de Daniel la obra de un «grupo, de una élite que habría perdido el poder». La proposición parece pecar por más ambigüedad y generalidad todavía que la que el autor achaca a sus predecesores.

[45] J. J. Collins, «Stirring up the great Sea. The religio-historical Backround of Daniel 7», en *The Book of Daniel, op. cit.*; rechaza al mismo tiempo, con razón, la influencia neo-asiria propuesta por H. Kvanvig.

[46] P. Mosca, «Ugarit and Daniel 7: A Missing Link», *Bib* (1986) 496-517.

[47] A. J. Ferch, «Daniel 7 and Ugarit: reconsideration», JBL (1980) 75-86.

[48] P. R. Davies, «Reading Daniel sociologically», en *The Book of Daniel, op. cit.* 345-361.

Por lo que se refiere a la autoría y responsabilidad del círculo de los *hasidim* respecto a Dn 7-12, la posición escéptica de Lebran[49] a causa de lo poco que, en concreto, se sabe de ellos, merece no perderse de vista. Otro elemento que viene a complicar la mixtura del libro es la presencia de la oración de Daniel en Dn 9. Las diferencias literarias y teológicas entre los dos elementos del capítulo (o entre la oración y el resto de Dn 7-12) han sido vistas desde hace tiempo.

Todos estos elementos y otros más, si se apura el análisis, hacen del libro de Daniel un *corpus mixtum*. ¿Hasta qué punto la edición final del libro concilia en una síntesis superior las distintas perspectivas? Sobre todo aquellas que suponen opciones políticas diferentes. En efecto, si en Dn 1-6 se aboga por la colaboración e integración armoniosa entre los exiliados judíos y el poder pagano, extranjero y dominador del pueblo, en la segunda parte, Dn 7-12, la perspectiva es distinta: el poder pagano es malvado y pecador y, por lo tanto, imposible colaborar con él. ¿Cómo compaginar la integración social que propone Dn 1-6 con la dimensión apocalíptica de Dn 7-12, que aboga por una resistencia pasiva? ¿Cómo armonizar la visión de la historia de los relatos, en la que ésta va para largo plácida y positivamente (salvo algún que otro incidente fácil de solucionar), con «el fin de la historia» que esperan ansiosa y obsesivamente los autores de las visiones? Tanto más, cuanto que ambos bloques se enraízan en el mundo sapiencial[50]. Y, ¿qué decir de la «razón de los acontecimientos» o del «sentido de la historia» tal y como aparece en Dn 9,4-21, donde el pecado del pueblo es la causa de la opresión de Israel, mientras que en los textos apocalípticos no se menciona normalmente el pecado del pueblo, sino la maldad del poder político pagano como causa de la opresión?

Se puede entender que estas perspectivas se encuentran en dos libros diferentes. Pero su presencia en un mismo libro sorprende. Y, si son inevitablemente fruto de momentos distintos, los responsables finales de la época debieron considerar la variedad de soluciones en función de las situaciones, como una manifestación auténtica de la voluntad del Dios de Israel. Lo cual no ayuda al creyente a vivir su vida cómodamente.

[49] J. Ch. Lebran, *Das Buch Daniel, op. cit.* 37.
[50] Véase J. M. Asurmendi, «Les deux sagesses du livre de Daniel», *op. cit.*

d) Los alimentos de Dn 1

El papel y el valor de los alimentos en Dn 1 es uno de los puntos en los que los diversos autores toman opciones diversas. Todos coinciden en afirmar que el rechazo de los alimentos de la mesa del rey por parte de Daniel y compañeros es síntoma de afirmación de identidad. En la concepción de esta última es en la que los autores varían.

El rechazo de los alimentos reales se ha entendido tradicionalmente como un acto de fidelidad de Daniel y sus amigos a las normas judías sobre el alimento[51]. Pero el texto plantea problemas en este sentido. En efecto, en ningún lugar de la Torah se prohíbe el vino. Por otro lado, el *patbag* (término persa que designa la parte del alimento de la mesa real) no contenía carne ni pescado. Las leyes judías no tenían nada que decir respecto al menú propuesto por el rey. K. Koch y D. Nolan Fewel[52] toman otra dirección, que parece mucho más pertinente. El rechazo de la comida real no tiene nada que ver con las leyes de pureza judías, sino que es una manifestación de la distancia crítica, que Daniel y sus colegas pretenden instaurar frente al soberano babilonio, aunque acepten trabajar para él como funcionarios fieles. En la trama narrativa del texto la comida real aparece como el instrumento que el rey ofrece para que los jóvenes obtengan la ciencia caldea. Pero Dn 1,17 afirma que esa ciencia la ha dado el Dios de Israel, no Nabucodonosor y su plan de formación, con «beca de estudios» incluida. Con su negativa Daniel afirma lo que durante los relatos se repetirá una y otra vez: aunque el poder político lo tenga un rey pagano por voluntad del Dios de Israel, este último es la instancia y la referencia suprema, no el poder humano.

Se aducirá que Daniel argumenta su negativa por no querer «mancharse». Pero el verbo no hace referencia exclusivamente a las leyes sobre el alimento. Si en el NT Pablo insta a los cristianos de origen pagano a no participar de la mesa de los ídolos, no es por querer salvaguardar la pureza ritual judía. Se trata sencillamente de poner en práctica el principio «dime de qué mesa comes y te diré quién eres» (1 Cor 10,14-22; Rom 14,13-23). Lo

[51] Así J. J. Collins, *Daniel, op. cit.*; J. Goldingay, *Daniel, op. cit.*, matiza su juicio, pero no sale de esta problemática.

[52] K. Koch, *Das Buch Daniel, op. cit.*; D. Nolan Fewel, *A Story of Stories in Daniel 1-6* (Sheffield 1988).

cual no impide que en tiempos de persecución como en la época macabea, en la que la fidelidad a las leyes alimenticias se convierte en expresión del rechazo de Antíoco Epífanes, el relato pudiera adaptarse perfectamente a la nueva situación.

e) Los Santos del Altísimo y el «como un hijo de hombre» en Dn 7

Imposible resumir tesis y argumentos tocantes a la identidad de los Santos del Altísimo y del «como un hijo de hombre». Lo que sí parece imponerse es que, en el estado actual del texto, se realiza una cierta identificación entre ambos. En efecto, si el «como un hijo del hombre» recibe el poder (7,14) en la visión, en su explicación es «al pueblo de los Santos del Altísimo» a quien se le promete (7,27). La interpretación tradicional consiste en ver en «el pueblo de los Santos del Altísimo» al pueblo de Israel, teniendo en cuenta sobre todo, que la descripción de la opresión que el undécimo cuerno pondrá en marcha difícilmente puede aplicarse a otro personaje.

Sin embargo, esta interpretación ha sido abundantemente puesta en cuestión. J. J.Collins, por ejemplo, identifica a los «Santos del Altísimo» con seres celestes y ve en el «como un hijo de hombre» a Miguel, el ángel defensor de Israel (Dn 10,21). En efecto, Dn 8,10 indica que el opresor ataca al ejército celeste, que no puede ser más que angélico. Luego 7,25 debe leerse en el mismo sentido. No se impone, ni mucho menos, esta intertextualidad. Y, a pesar de Dn 8,10 y de la estrecha relación en la que el mundo de los elegidos y el de los ángeles aparecen en los textos apocalípticos, no hay razón convincente para ver en la «ley y el calendario», que el tirano quiere cambiar, otra cosa que la ley y el calendario judío, que afectaban a los fieles perseguidos por Antíoco.

H. Gese[53] se opone a Collins con estos y otros argumentos. La dimensión mesiánica que sugiere parece más problemática. La posición de Goldingay es ambigua, mientras que D. Nolan Fewel llega a proponer la identificación del «como un hijo de hombre» con el mismo Daniel, considerado como personaje histórico. En definitiva, la posición tradicional parece en este punto la más aceptable.

[53] H. Gese, «Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches», ZTK (1983) 383-388.

3. *Sugerencias para el trabajo práctico*

• Un excelente ejercicio, que puede ayudar concretamente a percibir los dos grandes ejes del libro de Daniel, es comparar cuidadosamente los cc. 2 y 7. Se pueden poner de manifiesto los elementos comunes, tanto a nivel de vocabulario, de estructura literaria e incluso de esquemas de pensamientos, que funcionan en ambos. Con esta base serán más evidentes todavía las diferencias de personajes y de su tratamiento en el papel desempeñado por cada uno de ellos en la trama del relato, la estructura global de ambos textos y sus diferentes perspectivas teológicas.

• Otra tarea sumamente útil puede consistir en el estudio de Dn 9. En un primer momento se puede trabajar la oración de Daniel desde el punto de vista literario: personajes mencionados y papeles que desempeñan cada uno de ellos, vocabulario de la oración y aplicación de los distintos campos semánticos a uno u otro personaje, tratamiento del tiempo y del espacio en el texto y, finalmente, la estructura de la oración. Con esta base se podrán entender fácilmente las grandes líneas teológicas de dicho texto. Esdras 9,5-15 se sitúa bien en su con*texto histórico y literario. Los paralelos con Dn 9,4-21 saltan a la vista.* ¿Cómo explicar la oración de Daniel en su contexto?

• El Apocalipsis del NT se inspira fuertemente en la Escritura judía. En la mayor parte de las biblias comerciales los paralelos más o menos explícitos son señalados en los márgenes de la traducción. En un primer momento, se puede ir leyendo el texto neotestamentario y controlar los paralelos de Dn, señalados por los traductores. Podrá apreciarse así la pertinencia de las referencias. Los paralelos de Ez permitirán comprobar hasta qué punto las dependencias y los armónicos se ramifican. Con estos datos y materiales se podrá estudiar después el tratamiento hecho por Ap y las transformaciones de los préstamos veterotestamentarios.

• En la línea de la historia de los efectos del texto y superando ya los límites de la Biblia cristiana, se podrá investigar, gracias a los índices de los actuales leccionarios litúrgicos, cuál es el uso de Dn en la liturgia cristiana. Una vez más, tras la constatación material, habría que estudiar en primer lugar la importancia material de la presencia de Daniel en la liturgia y la representatividad que tienen los textos elegidos con respecto al conjunto del libro. Sería clave, a continuación, ver qué papel se hace desempeñar a los textos de Dn, al situarlos con otros del NT. ¿Qué relación se crea entre ambos? ¿Qué teología se induce en el oyente la relación de ambos textos?

• En esta misma línea, pero en otro orden de cosas, se podría hacer una visita o excursión en la localidad o en la comarca de cada lector y tratar de conocer en los monumentos (catedrales, iglesias, cantorales, etc.) o en otras obras de arte (gracias a los diversos repertorios

existentes) qué imagen de Daniel refleja la historia del arte local. Esta búsqueda puede extenderse, evidentemente, a la historia universal del arte en función de los medios de que se disponga.

4. *Bibliografía comentada*

En castellano, merece la pena leer L. Alonso Schökel / J. L. Sicre Díez, *Profetas* (Madrid 1980); siguiendo la tradición de los LXX y de la Vulgata, los autores comentan el libro de Daniel con el resto de los profetas. La opción es tan aceptable como problemática. Para una presentación del libro, es bueno leer P. Grelot, *El libro de Daniel*, CB 79 (Estella 1993); la colección y el autor son ampliamente conocidos. A pesar de algunas opiniones muy personales del autor, como lo tocante a las fechas de Dn 12,11-13, y de que las distintas teologías del libro no aparezcan suficientemente, el cuaderno puede ser muy útil para aproximarse a este libro bíblico.

En cuanto a comentarios en otras lenguas, se recomiendan cuatro. M. Delcor, *Le livre de Daniel* (París 1971); autor con bastantes publicaciones en torno al libro de Daniel, a la apocalíptica y a la historia de la época, su comentario, de corte clásico, contiene mucha información sobre el texto, las lenguas y el trasfondo cultural de la época. No le dedica la misma importancia a las estructuras narrativas de los textos. Las perspectivas teológicas se presentan clásicamente, aunque no se profundizan. Interesante por la información ofrecida. En alemán, K. Koch, *Das Buch Daniel*, Erträge der Forschung 144 (Darmstadt 1982); presentación sintética, pero sumamente útil, de las opiniones y del *status quaestionis* referente al libro de Daniel hasta 1980. Del mismo autor, K. Koch, *Daniel*, BK XXII 1-2 (Neukirchen-Vluyn 1986 y 1994); sólo los dos primeros fascículos de este importantísimo comentario han aparecido hasta el momento; en ellos el autor estudia Dn 1 y 2, éste último sin terminar. Como la mayor parte de los volúmenes de la colección, el Daniel de Koch es abrumador por la información y desalentador por el ritmo con el que se publica. Sin embargo, los conocimientos del autor son, no solamente inmensos, sino excelentes. Además, el corte del comentario es distinto de lo que se hace en estos casos; el autor da una gran importancia a las dimensiones literarias de los textos, incorporando formas de estudiarlos del mundo de la semiótica y de la narratología entre otros. En lengua inglesa se recomienda J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia (Minneapolis 1993); su escritura transparente y tersa, su amplísima bibliografía y la casi exhaustividad de los problemas tratados, así como la pertinencia de sus opiniones, hacen de esta obra el mejor y más completo comentario actual del libro de Daniel. Cierto, las diferencias de tono y de contenido serán evidentes cuando se termine la obra de Koch ya citada. Y si es cierto que no todos los puntos de vista de Collins son aceptables, su obra marca un hito en la investigación del libro de Daniel.

Concluimos con algunos estudios. Primero, un artículo de O. H. Steck, «Weltgeschehen und Gottesvolk im Buche Daniel», en *Festschrift G. Bornkamm* (Tubinga 1980) 53-78; el artículo es de importancia por tratar de uno de los temas teológicos clave en Dn: la cuestión del sentido de la historia y de la acción de Dios en ella. Finalmente, una obra en colaboración, A. S. van der Woude (ed.), *The Book of Daniel* (Lovaina 1993); conferencias y comunicaciones muy variadas, pero en general de gran interés, todas ellas pertenecientes al Congreso de Lovaina, dedicado a Daniel en 1992.

Capítulo XIV
LA APOCALÍPTICA

Observaciones preliminares: Escatología y apocalíptica

Es frecuente encontrarse con una cierta confusión entre estos dos conceptos. La escatología (del griego *eskhaton*, fin último) es un término relativamente reciente, que designa en el ámbito de la teología las realidades últimas de la vida del hombre, entendiéndose por ellas la muerte y la vida del más allá en sus diferentes posibilidades.

Pero en la Escritura, la realidad de la «escatología» no se corresponde con su uso dogmático-teológico y el término necesita ser usado con rigor, sobre todo para distinguirlo de la apocalíptica. Sin entrar en análisis de detalle, se puede decir que se entiende por escatología «la esperanza en una acción futura y definitiva de Dios en favor de su pueblo». Los dos elementos, futura y definitiva, son requeridos como componentes esenciales para que se pueda hablar de esperanza escatológica. La escatología se enraíza fundamentalmente en los libros proféticos y constituye uno de los resortes esenciales de su predicación. A partir de ahí, la esperanza escatológica impregnó igualmente otros estratos de los textos bíblicos, como algunos salmos. El esquema de base de la escatología profética tiene tres elementos fundamentales. En primer lugar, una conciencia aguda de que el Dios de Israel ha actuado en el pasado en favor de su pueblo. En segundo lugar, la constatación de que Israel no ha respondido convenientemente a esa acción liberadora de su Dios y de que, en consecuencia, el castigo, del que ha sido objeto, se lo ha ganado con creces. En el fondo, se trata de una conciencia de pecado, que va a impregnar a toda la comunidad, sobre todo a partir de la caída de Jerusalén y del exilio. Por último, la convicción

de que el Dios de Israel, como al comienzo y a pesar del pecado de Israel, actuará en el futuro, pero de forma definitiva, en favor de su pueblo. A partir de este esquema de base, los distintos textos ofrecerán representaciones y modelos escatológicos de diversa índole, con Mesías (descendiente de David), con gran apertura hacia los otros pueblos (Segundo y Tercer Isaías) o excluyéndolos definitivamente, después de haber sido vencidos militarmente por Dios (Joel).

La apocalíptica comparte estas perspectivas con la escatología, pero va más allá y, en definitiva, la transforma radicalmente mediante los ingredientes que aporta. Cronológicamente, la apocalíptica aparece después de la escatología, aunque no la sustituye, ni mucho menos, y, de hecho, durante bastante tiempo coexisten. La escatología se convirtió en un elemento constitutivo de la fe de Israel. La apocalíptica es un fenómeno secundario, aunque tuvo repercusiones importantes incluso en el cristianismo.

I. LITERATURA E HISTORIA

1. Los apocalipsis, ¿un género literario?

La discusión sobre la importancia de los géneros literarios no es de hoy. Su conocimiento ayuda a desvelar la estructura de una obra, así como el grupo o el marco social que los produjo o vehiculó. Descubrir la articulación de una obra y el grupo productor permite aproximarse con bases seguras a su sentido y función.

Se ha tardado mucho tiempo en dedicarse seriamente a determinar las características de un posible género literario apocalíptico. Los pocos textos apocalípticos del AT y su carácter extraño hicieron que los exegetas se interesasen más por la Torah o los profetas. G. von Rad renunció a establecer los elementos de un género literario «apocalipsis», arguyendo que se trataba de textos compuestos de elementos de orígenes diversos e inextricablemente mezclados. El primero en poner orden en esta confusión fue K. Koch[1], que hizo patentes un cierto número de elementos formales que configuran los textos apocalípticos. Poco

[1] K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970); la traducción inglesa, en la bibliografía final.

después, J. J. Collins, en un artículo que se ha convertido en referencia obligada, ofrecía una definición o descripción del género apocalipsis y daba la lista de los componentes más importantes[2]. En el momento actual no se puede prescindir de ellos, por lo menos como punto de partida.

«El apocalipsis –dice Collins– es un género de literatura de "revelación", configurado narrativamente, en el que se ofrece la revelación por medio de un ser de otro mundo a un destinatario humano, desvelándole una realidad trascendente, que es al mismo tiempo de naturaleza temporal en la medida en que se apunta a una salvación escatológica, y espacial en tanto en cuanto supone o conlleva otro mundo, sobrenatural»[3]. Esta definición o descripción es la síntesis de los elementos formales y de contenido que configuran el género literario «apocalipsis». Los elementos más importantes se describen a continuación.

a) El cómo de la revelación

Por lo que al modo de transmisión de la revelación se refiere, se trata de una revelación *visual*, la cual puede darse o en forma de visiones, en cuyo interior se ve el contenido de la revelación, o en forma de epifanías, en las que se describe la aparición del mediador.

El elemento *auditivo* de la revelación sirve normalmente para aclarar el elemento visual. A la epifanía sigue normalmente la audición de la revelación. La audición puede desarrollarse de dos formas: o mediante un discurso ininterrumpido del mediador o con un diálogo, que tiene lugar entre el mediador y el receptor, muchas veces en forma de preguntas y respuestas.

Enmarcando los elementos visuales y auditivos, aparecen muchas veces viajes extraterrestres, en los que el visionario viaja a través de los cielos, los infiernos o regiones remotísimas, más allá del mundo normalmente accesible. La revelación en el transcurso del viaje es normalmente de tipo visual[4]. Otro medio de comunicación, dentro de la visión o del viaje, puede ser un documento escrito, generalmente un libro celeste.

[2] J. J. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *Semeia* 14 (1979) 1-20.

[3] J. J. Collins, *op. cit.* 9.

[4] Véase C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (París 1987).

b) El quién de la revelación

Un mediador sobrenatural comunica la revelación. La mediación consiste muchas veces en la interpretación de la visión. El mediador es generalmente un ángel. En algunos textos apocalípticos cristianos el mediador es, a veces, el mismo Cristo.

c) El destinatario de la revelación

El receptor humano es generalmente identificado con una venerable figura del pasado, lo que implica la «seudonimia», es decir, la atribución del escrito apocalíptico a una figura diferente del que realmente lo escribe. Unos pocos apocalipsis cristianos no son seudónimos.

El vidente anota generalmente las circunstancias y el estado emocional en el que ha recibido la revelación, así como los efectos que en su ánimo produjo: miedo, perplejidad, efectos psicosomáticos. A estas características insoslayables se pueden añadir algunos matices y complementos, que Koch había puesto de manifiesto y que Collins no mantiene explícitamente. En los apocalipsis el lenguaje está repleto de imágenes y metáforas. Los símbolos míticos ocupan un lugar muy destacado. Desde este punto de vista, todo vale para el escritor, ya sea del mundo cósmico, animal o vegetal. Sin olvidar la utilización importante del mundo mítico en las descripciones apocalípticas.

Ante este horizonte del género literario «apocalipsis» hay que hacer varias observaciones. No es necesario, para hablar de «género apocalíptico», que toda una obra lo sea. Así, por ejemplo, como ya se vio, el libro de Daniel contiene cinco visiones típicamente apocalípticas (Dn 7-12), mientras que el resto del libro no tiene nada que ver, ni con el género, ni con la teología apocalíptica. Existen otros libros que, por lo menos desde el punto de vista del género literario, lo son por entero, como el libro del Apocalipsis del NT. Es evidente, por otro lado, que no es imprescindible que todos y cada uno de los elementos formales arriba señalados estén presentes en los apocalipsis. Sólo cuando la definición dada por Collins se materialice, se podrá comprobar cuáles de los elementos formales están presentes en el caso concreto. Así, por ejemplo, los viajes no se encuentran en Daniel y, sin embargo, Dn 7-12 es un magnífico ejemplar de apocalipsis.

Finalmente, como sucede siempre al intentar definir un género literario, los contornos no son totalmente rígidos y pueden aparecer más o menos desdibujados. Por ello, y a pesar de los avances realizados por Koch y Collins, hay autores que siguen sin creer en la pertinencia de la categoría «género literario apocalipsis».

2. *Contexto histórico y social. Función de la apocalíptica*

Goldingay[5] afirma que «las visiones (del libro de Daniel) suponen un destinatario francamente distinto (de los relatos de Dn 1-6), que hay que situar en el s. II, en Jerusalén. Por sí mismos, ni los apocalipsis como género literario, ni la apocalíptica como fenómeno necesitan una situación de persecución o de alienación; unos y otros pueden existir independientemente tanto en la antigüedad como actualmente».

La tradición henóquica –un conjunto de escritos atribuidos al patriarca antediluviano Henoc– es ampliamente conocida[6]. Varios importantes textos de Qumrán, pertenecientes a la tradición henóquica, claramente apocalípticos, se sitúan, paleográficamente, a comienzos del s. II o finales del III. Y como no se trata de originales, se puede retroceder todavía en la cronología. Ahora bien, la época es bastante anterior a la crisis macabea. Hay que constatar, pues, que tanto apocalipsis como apocalíptica se dieron en el ámbito judío antes de la crisis macabea. Esta situación da razón a Goldingay: no es imprescindible la persecución para que surja la apocalíptica o el género literario apocalipsis[7]. Pero lo que no se puede negar es que, con persecución o con paz, o con presión o libertad personal y colectiva, la apocalíptica es una literatura dualista y de confrontación o, por lo menos, de separación. Es evidente que el enfrentamiento se exacerba en la persecución. Pero la oposición e incluso el enfrentamiento entre dos grupos se puede crear únicamente en la imaginación de uno de los grupos, sin que haya correspondencia alguna con la realidad. Y, como dice Goldingay, tanto en la antigüedad como actualmente.

[5] J. Goldingay, *Daniel*, WBC (1989) 389.

[6] Véase A. Díez Macho (ed.), *Apocrifos del Antiguo Testamento* IV (Madrid 1984).

[7] Textos literariamente muy próximos a los apocalipsis son, por ejemplo, las visiones de Zac 1-8.

Pero, de todas formas, con opresión o sin ella, la apocalíptica es una literatura de combate y de oposición. La seudonimia y la antidatación son datos que van en el mismo sentido. Y es probable que haya que ir más lejos y decir que se trata de una literatura de clandestinidad, críptica. Una vez más, la alquimia y los esoterismos de todo tiempo muestran que no es necesaria la persecución para crear clandestinidad. Ahora bien, la dimensión política de la apocalíptica indica igualmente que esta literatura surge en un grupo de oposición al poder y que hay que buscar conflictos de suma gravedad tras ella. Conflicto político no quiere decir necesariamente conflicto militar.

El ambiente social y religioso tras la vuelta a Judea de grupos importantes de exilados, la pérdida de independencia política y el predominio oficial de la cultura persa a pesar de su ejemplar liberalidad, eran circunstancias propicias no sólo para el cultivo de la escatología, sino para que, partiendo de ella tal y como la configuraron los últimos profetas, fueran cuajando las grandes líneas de la apocalíptica[8]. Más tarde, la situación de Palestina en el s. III a.C. podía ser contemplada por ciertos grupos con toda normalidad como una situación de enfrentamiento cultural y religioso, al verse agredidos «pacíficamente» por la cultura helenística, que reinaba por doquier. No se puede olvidar que de esta situación y de las opciones que unos y otros tomaron frente a la «modernidad», que representaba en aquel momento el helenismo, iban a surgir los distintos grupos judíos (esenios, fariseos, saduceos, Qumrán), que configurarían el panorama religioso y cultural, por no decir político, a partir de la época macabea[9].

Dicho esto, es imposible determinar un único entorno para todos los apocalipsis. No hay que olvidar que, exceptuados los mismos apocalipsis, tenemos poca documentación sobre el marco social concreto en el que nacieron y, sobre todo, sobre los grupos que los produjeron. Salvo en el caso de Qumrán, donde la documentación, comparada con la de otros grupos, es muy abundante. Pero, incluso respecto de este último grupo, si todos aceptan el carácter apocalíptico de sus textos propios y de su

[8] Véase la obra clásica de O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1969); igualmente R. Wilson, «From Prophecy to Apocalyptic», *Semeia* (1981) 79-95.

[9] Véase E. Will / Cl. Orrieux, *Ioudaismos-Hellenismos* (Nancy 1986).

orientación teológica global, no hay consenso por lo que a su origen se refiere y a la relación que pueda existir con otros grupos de tinte apocalíptico[10]. No es posible tampoco postular un medio distinto o un grupo social particular constituido como tal para cada uno de los apocalipsis conocidos. Ni imaginar que cada libro, cada apocalipsis, sea el fruto consciente y programático de un grupo social bien definido y determinado. J. J. Collins dice, con razón: «De todo lo que hemos dicho se deduce, obviamente, que hablar de "movimiento apocalíptico" es una grosera simplificación. En el mejor de los casos, podemos hablar de varios movimientos en épocas diferentes y no necesariamente conectados entre sí de manera genética»[11].

El contexto social, con persecución o sin ella, es de resistencia, pero resistencia pasiva. Aunque es cierto que en algunos apocalipsis, sobre todo al comienzo, se entrevé algún compromiso político activo, probablemente en la época macabea, la mayor parte de los apocalipsis se desentienden, condenan o ridiculizan la acción directa y sobre todo militar, como método de resolver los problemas que les aquejan o que imaginan afectarles. El libro de Daniel conoce las luchas macabeas y les da poquísima importancia (Dn 11,34), mientras que el Libro de los Sueños es muy severo con ellos y no les da el menor crédito. Las variantes son numerosas. No hay que olvidar que la apocalíptica prosperó durante casi medio milenio. Lo que sí es claro es que la resistencia activa y militar no será apocalíptica, como se deducirá claramente del contenido ideológico y teológico que la apocalíptica supone y cultiva. El libro de Daniel (en su parte apocalíptica de Dn 7-12) y los de los Macabeos (expresión de la resistencia armada que acabará reuniendo en su familia del poder político y religioso) discurren ideológica y teológicamente por vías diferentes. Los hombres de Qumrán adoptarán opciones contrarias a las de los zelotas y sicarios de la primera guerra judía frente al poder romano. Mientras que estos últimos dieron mucho trabajo a los romanos, los de Qumrán, obnubilados por la guerra apocalíptica, no supusieron el más mínimo obstáculo al poder militar. Los romanos de carne y hueso no les interesaban.

[10] F. García Martínez, «Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos», en *II Simposio Bíblico Español* (Valencia / Córdoba 1987) 527-556.

[11] J. J. Collins, «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalipticism», en *Mysteries and Revelations* (Sheffield 1991) 11-32.

La finalidad social de los apocalipsis no es preparar sus adeptos al enfrentamiento concreto, a la resistencia activa, militar o no, sino educarlos y sobre todo informar del final de una situación de sufrimiento y opresión, real o imaginaria. «Consolar», «dar seguridad y garantías», dar la «clave de la inteligencia de la historia» que, a primera vista, parece absurda y sin sentido desde el punto de vista de la fe del creyente. Se trata de dar fuerzas para mantenerse y resistir, no para luchar[12].

3. *Orígenes de la apocalíptica: profecía y sabiduría*

La cuestión de los orígenes de la apocalíptica es uno de los problemas recurrentes entre los estudiosos. Tradicionalmente se ha venido diciendo que la apocalíptica es la «hija de la profecía». Cronológicamente, la apocalíptica aparece después de la profecía y en algunos libros proféticos aparecen textos que, literariamente por lo menos, se emparentan con la apocalíptica. Es evidente, por otro lado, que entre apocalíptica y profecía hay una fuerte relación; hay que ver, sin embargo, si se trata de filiación o de recuperación. No se puede negar que los textos y los grupos apocalípticos prestan un gran interés por la profecía. Baste recordar Dn 9 y las famosas setentas semanas de años. Por otro lado, una de las especialidades literarias y teológicas de Qumrán es el *pesher*, interpretación que busca la correspondencia actual de escritos proféticos antiguos, de los que se encuentran varios en Qumrán. Escudriñar los textos proféticos era una ocupación esencial entre los qumranianos, para leer en ellos los acontecimientos de su tiempo, partiendo del principio según el cual en los textos proféticos estaban encerrados en clave (por lo tanto había que interpretar, escudriñar) la historia y sobre todo el tiempo del fin, el que ellos vivían[13]. Esta atribución de relación filial entre profecía y apocalíptica se debe también a una de las concepciones del profeta muy extendida en la época del judaísmo antiguo y en la del NT, según la cual el profeta «anuncia de

[12] Un ejemplo actual, aunque no sea coincidente al cien por cien con lo que estamos diciendo, manifiesta sin embargo esta perspectiva de manera clara. Los Testigos de Jehová son muy apreciados por la patronal de las empresas por su rechazo absoluto de todo movimiento y conflicto social. Innumerables son los casos de huelgas en los que los miembros de la secta siguen trabajando, como si dicha huelga no les afectase. En la sociedad actual la adhesión a tales postulados es un elemento positivo a la hora de buscar empleo.

[13] Véase F. García Martínez, «Escatologización de los escritos proféticos en Qumrán», *EstBib* 44 (1986) 101-116.

antemano» los acontecimientos [14]. Flavio Josefo es un testigo fiel de esa concepción [15]. De ahí que los LXX incluyan Dn en el corpus profético.

Pero si los elementos de continuidad parecen, pues, insoslayables, la ruptura parece, como señaló O. Plöger, todavía más fundamental. G. von Rad [16] dudó de esta filiación y puso de manifiesto la estrecha relación entre sabiduría y apocalíptica. La concepción de la historia constituye el tema esencial, en el que se distinguen profundamente profetas y apocalípticos. Los apocalípticos, como se verá más adelante a propósito de su teología, están dominados por una irresistible tendencia a considerar y vivir la historia de forma determinista. No quiere decir esto que se trate de un determinismo hermético, pero la tendencia es evidente y, en muchos casos, terriblemente acusada. Desde este punto de vista, los apocalípticos se separan radicalmente no sólo de los profetas, sino también de la Torah y de los Salmos. La concepción de la historia no determinista se enraíza y se exprime con su mayor fuerza en los profetas.

La misión misma del profeta no tiene sentido fuera de una concepción no determinista de la historia. La llamada a la conversión es un componente estructural de su ser profeta. Quien dice conversión, dice libertad, aunque no sea más que para aceptar y responder al don de Dios, si no ya para iniciar por sí mismo el camino de retorno al Dios de Israel. Paralelamente, tanto en la Torah como en los Profetas, Dios gobierna evidentemente la historia, pero nada hace pensar en un determinismo cualquiera. Dios, ciertamente, tiene un plan sobre su pueblo y sobre las demás naciones. Y hace «lo que puede» para sacarlo adelante, pero no está solo en la arena y depende de la re-acción de su interlocutor. Las intervenciones de Dios son absolutamente *imprevisibles*, salvo si se parte del principio de que Dios acabará por actuar en favor de su pueblo, perspectiva esencial de la escatología. Los tres protagonistas de la historia –Dios, Israel y los otros pueblos– están pues empeñados en la historia, pero ésta es fruto de sus relaciones y de su diálogo. Esto supone que Dios pueda enfadarse, montar en cólera y apaciguarse; en definitiva, cambiar. Textos como el famoso Ex 32, en el que Dios

[14] Véase J. M. Asurmendi, «Ben Sira et les prophètes», en *Traneuphratène. Mélanges J. Briend* (París1998).

[15] Véase lo dicho sobre el lugar en el canon del libro de Daniel, capítulo XIII, I, 4.

[16] G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985).

está dispuesto a acabar radicalmente con su pueblo, pero cambia de opinión gracias a la intervención de Moisés, o como Os 11,1-11, donde Dios dice que se le han revuelto las entrañas al ver a su pueblo sufrir, y que cambiará de actitud y detendrá el castigo porque, ¡gracias a Dios!, Dios no es hombre, sino el Santo de Israel... son absolutamente inconcebibles en la mente de un apocalíptico. ¿Cómo sería posible esto para un Dios que lo tiene ya todo previsto y determinado desde antes del comienzo del tiempo?

Una perfecta ilustración del talante apocalíptico se encuentra precisamente en el libro de Jonás. Si por algo Jonás huye de la misión confiada es, precisamente, porque tiene conciencia de que el Dios que le envía a anunciar un castigo (¡condicional...!) puede cambiar. Y de hecho cambia, porque el motor de los acontecimientos y de la historia no es lo que Dios determinó de una vez por todas antes de que la historia se pusiese en marcha, gracias a sus diversos protagonistas, sino lo que éstos irán creando en función de reacciones imprevisibles. Jonás no es un profeta, Jonás no quiere ser profeta. Jonás quiere ser un auténtico apocalíptico: anunciar algo fijado e inmutable, que sucederá inevitablemente. Jonás quiere jugar a lo seguro... caiga quien caiga. Dios, sin embargo, actúa «en función de...», espera a ver lo que sucederá (lo cual quiere decir que no está determinado de antemano) para actuar.

Como dice von Rad, en la Torah y en los Profetas no hay nada que se pueda saber de antemano, ya sea a base de estudio o de reflexión o –se puede también añadir– de «revelación» particular. Lo cual no impide que el horizonte de la esperanza de Israel se afirme sin dudas por los profetas. Pero una cosa es el horizonte de la historia y otra la historia misma. La decisión y la acción de Dios es algo que está siempre pendiente y el profeta está siempre a la expectativa de nuevas decisiones de Dios. Las escenas de corte divina lo muestran claramente (1 Re 22; Is 6; Is 40,1-11; Jr 18,5-10). La irrupción de la palabra es para el profeta, como para su auditorio, algo inesperado.

Ahora bien, esta tendencia a concebir el tiempo como algo determinado y con ello los acontecimientos, que en él ocurren, se encuentra con más o menos virulencia en el mundo sapiencial y, sobre todo, en los textos tardíos de la sabiduría, Qohelet y Sirácida en particular. Ecl 3,1-8 es el texto mas conocido; su clave de interpretación es 3,11, según la cual Dios lo hace todo bien y en su tiempo, pero al hombre le es imposible abarcar la obra de Dios del principio al final, es decir, le es imposible conocer ple-

namente el sentido de la historia. Recordemos Ecl 7,13-14: «Contempla la obra de Dios; ¿quién podrá enderezar lo que Dios ha torcido? Sé feliz en el día aciago, y en día desgraciado piensa: tanto uno como otro Dios los ha hecho de tal forma, que el hombre no puede descubrir nada de lo que será después de él». Véanse también, en este sentido, Ecl 11,5-6 y 9,12. Por lo que se refiere al Sirácida o Eclesiástico, textos como Eclo 33,7-15; 39,16-35, entre otros, se sitúan claramente en la línea del determinismo. Pero es evidente que, al mismo tiempo, el sabio es consciente de los límites de sus afirmaciones, ya que la libertad del hombre queda, ¡como mínimo!, reducida. De ahí que otros textos afirmen «agresivamente» el no determinismo de la historia y del comportamiento moral del hombre y, correlativamente, su libertad y responsabilidad; véase por ejemplo Eclo 15,11-20.

Si el parentesco entre sabios y apocalípticos es patente en el campo de la concepción de la historia, lo es también respecto a su forma de conocimiento. Tanto unos como otros dan una gran importancia al estudio y a la reflexión como medios de acceder al deseado conocimiento; Eclo 38,24-39,11 describe la superioridad del sabio. Los apocalípticos están obsesionados por el «cuándo», por un saber especial, por los cálculos, por los signos que permitan determinar el «fin». Aunque lo revistan, evidentemente, con las ropas de la revelación. No se puede olvidar, sin embargo, una diferencia importante entre apocalípticos y sabios por lo que toca al saber. Dejando de lado a Qohelet, sabio que no cree en la sabiduría, los otros creen en sus métodos y resultados, aunque sin absolutizarla. Los apocalípticos, por el contrario, al tener como fuente de su saber una revelación divina, no dejan espacio ni a la distancia, ni a la prudencia de los sabios.

II. TEOLOGÍA

1. Características teológicas de la apocalíptica

a) Trascendencia

J. J. Collins[17] afirma que «el término clave en la definición (del género apocalipsis) es trascendencia». Es cierto que el concepto ocupa el centro de la encrucijada por la que pasan todos los

[17] J. J. Collins, «Apocalypse: The Morphology of a Genre», *op. cit.* 10.

elementos de la definición de Collins. Al mismo tiempo, «trascendencia» funciona conceptualmente tanto a nivel formal, como de contenido. Por su parte, P. Sacchi[18] ha focalizado el contenido, la esencia de la apocalíptica en la concepción que los apocalipsis tienen del mal y de su origen: «una concepción particular del mal, considerada como una realidad autónoma, antecedente a las posibilidades mismas de elección del hombre, fruto de una contaminación que ha corrompido su naturaleza... y que tuvo lugar antes del comienzo de la historia». Ciertamente que esta idea, esta «concepción del mal» es clave en los apocalipsis y que siempre habrá que tenerla en cuenta como uno de sus componentes estructurales. Pero no parece que se pueda condensar la apocalíptica en su concepto del mal, ni considerarlo como el más típico y decisivo. La presencia masiva del concepto del mal, que impregna los apocalipsis, conduce inevitablemente a otro de sus aspectos teológicos estructurales: el dualismo.

b) Dualismo

Los textos de Qumrán ilustran perfectamente esta situación, sobre todo en una de sus obras más famosas, «La Regla de la Guerra», cuyo dualismo esencial se manifiesta en el contenido, ya que se trata de la «guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas»[19]. Para la mentalidad apocalíptica el mundo está dividido en dos bandos bien distintos: «los buenos y los malos». Evidentemente, los «buenos», los «benditos», los «elegidos» son los destinatarios de la revelación, los que la reciben para ser consolados y resistir, mantenerse durante la prueba hasta el final, hasta el futuro despertarse. Y en la variante más desarrollada de la creencia en la resurrección se prolonga el dualismo: premio para los buenos y castigo para los malos.

c) Determinismo

Ahora bien, como ya se dijo al tratar de los orígenes de la apocalíptica, un elemento decisivo, el más importante quizá, es su

[18] P. Sacchi, *L'appocalittica judaica e la sua storia* (Brescia 1990); en esta obra recoge y resume muchos de sus trabajos anteriores.

[19] El «Santuario del Libro» de Jerusalén, donde se guardan algunos de los más famosos manuscritos del Mar Muerto, explicita en su arquitectura misma esta ideología: uno de sus elementos evoca claramente una gigantesca tapa de jarra de las encontradas en Qumrán, de un blanco resplandeciente; en frente y opuesto, un muro alto, brillante y negro.

concepción determinista de la historia[20]. Hay que reconocer que las discusiones a este respecto han sido y son todavía abundantes. La opinión más clásica es, sin duda, la de G. von Rad[21]. Según este autor, hay que entender por determinismo «la idea de una originaria predeterminación divina, que pone en marcha ciertos acontecimientos y establece unos destinos concretos»[22]. K. Koch, en su libro ya citado[23], se situaba en la misma perspectiva, pero más recientemente no se muestra tan seguro de que el determinismo de la historia sea tan esencial[24]. Ciertamente, no se puede hablar del determinismo de los apocalipsis de manera rígida y mecánica, como de ningún otro elemento tanto literario como teológico. Se trata de tendencias más o menos acusadas, más o menos duras hacia una comprensión de la historia en sentido determinista. Tampoco hay que hablar de un determinismo total sino, como dice von Rad, de un determinismo que concierne algunos acontecimientos y algunos destinos personales, aquellos que normalmente son decisivos e importantes para la realización de los planes de Dios con su pueblo y cara a los demás pueblos en su relación con Israel. Dice von Rad: «La predeterminación se distingue de la fe en una providencia o de la convicción de que Dios da sentido a los acontecimientos y a los azares de la historia, por una vinculación teórica mucho más radical. ... En el determinismo Dios ve los acontecimientos dos veces: en primer lugar en su determinación original, luego, por segunda vez, cuando entran en la historia, "en su tiempo". ...Desde siempre las decisiones de Dios sobre la vida y la muerte, la salvación y el juicio han sido establecidas; los tiempos establecidos se cumplen exactamente como habían sido establecidos»[25]. No hay que hablar, pues, de un determinismo necesariamente hermético; pero hecha esta salvedad, y a pesar de las resistencias de K. Koch y J. J. Collins, éste aparece como constitutivo y dirimente de la apocalíptica.

¿Cómo puede entenderse si no que los acontecimientos hayan podido ser anunciados con tanto detalle siglos antes? En Dn 7-12 la «ficción» histórica va hasta mitades del s. VI a.C. con Bal-

[20] Véase P. Sacchi, «Riflessione sull'essenza dell' apocalittica: pecato d'origine e libertà del uomo», *Henoch* (1983) 31-61; y la obra citada en nota 18.

[21] Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel, op. cit.*

[22] G. von Rad, *op. cit.* 329.

[23] Cf. *Ratlos vor der Apokalyptik, op. cit.* nota 1.

[24] K. Koch, «Vom prophetischen zum apokalyptizchen Visionbericht», en *Apocalypticism in Mediterranean World and the near East* (Tubinga 1983).

[25] G. von Rad, *Sabiduría en Israel, op. cit.* 329-30.

tasar. Cuatro siglos de antelación, no está nada mal. Pero, ¿qué decir de obras como el Apocalipsis, el Testamento de Abraham y, más aún, del Corpus Henóquico, ocupándose minuciosamente de acontecimientos que ocurrirán docenas de siglos más tarde? Se argüirá que esta técnica de la anti-datación no engaña a nadie. No se trata tanto de engaño, sino de aceptación de unas realidades que se aceptan de entrada, el hecho mismo del anuncio de los acontecimientos. Por otro lado, esta «credulidad» no ha desaparecido ni con los avances técnicos, ni con el paso del tiempo. No hay que olvidar que se trata de una literatura «sectaria», de grupos minoritarios y que cada grupo se «organiza» su propio mundo referencial y conceptual. La posibilidad de que Dios anuncie los acontecimientos futuros a unos privilegiados depende de la concepción que se tenga de Dios, y ésta no es, a priori, estrafalaria. La atribución de esas revelaciones a personajes ilustres del pasado era una banalidad en la antigüedad. No hay más que pensar en la atribución de buen número de obras del NT.

La substancia misma de la apocalíptica desaparece si se niega la posibilidad de este anuncio previo, pues se socava la confianza en el pronto y feliz final que dichos textos proponen constitutivamente, cumpliendo así su función teológica y social de «consolar» e informar en vistas a resistir y mantenerse hasta ese final. Si el final no está establecido previamente para la «inmediatez» que se aproxima a pasos agigantados, y si ese final no puede ser conocido por los «elegidos y benditos» perseguidos, la apocalíptica no tiene ni operatividad, ni razón de ser. Teniendo en cuenta la abundancia de estas obras y el amplio lapso de tiempo en que circularon y actuaron, la conclusión se impone. Recuérdense algunos textos citados ya por von Rad[26]. Dios ha tenido paciencia con el hombre «no por miramiento con respecto a vosotros, sino a causa de su predeterminación de las épocas históricas» (4 Esd 7,74). Y en otro lugar, «Dios no perturba su trayectoria ni crea nuevas condiciones hasta que alcancen la medida prefijada» (4 Esd 4,37). Esto mismo se encuentra en el libro de Daniel; el vocabulario de 7-12 no deja lugar a dudas[27]. Otro libro bíblico deuterocanónico famoso, Tobías, ilustra perfectamente

[26] G. von Rad, *Sabiduría en Israel, op. cit.*335-6.

[27] Así, *'et qes* (el tiempo final, el tiempo del fin) en 8,17; 11,.35; 12,4..9; *Qes* solamente, en 8,19; 11,27; 12,6.13; y en12,13 ademas *qes hayamîm* (el final de los dias), últimas palabras del apocalipsis Dn 7-12. *Klh* (cumplir, rematar, acabar): 9,24; 11,36; 12,7 (bis).

esta creencia. Cuando el joven Tobías resiste a la proposición de su misterioso acompañante, el arcángel Rafael, de casarse con su prima Sara, cuyos primeros seis maridos habían muerto en la noche de boda, el enviado celeste responde: «No tengas miedo, pues a ti te estaba destinada desde siempre» (Tob 6,18).

d) Libertad y responsabilidad

Es inevitable plantearse, en este contexto, el problema de la libertad y responsabilidad del hombre y la del mismo Dios. Ahora bien, incluso en los apocalipsis más deterministas, la libertad del hombre se mantiene a toda costa. Por lo menos, su principio. No se pueden esperar tratados teóricos y especulativos que traten del problema. La contradicción no preocupa excesivamente a los apocalípticos. Como tampoco al Sirácida[28]. Se mantienen ambas afirmaciones como vitales dentro de su concepción de las relaciones del hombre con Dios en la historia, más exactamente de las del israelita con su Dios. 1 Henoc 98,4 es explícito: «Os juro, pecadores, que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sierva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí y gran maledicción tendrán los que lo hicieron». Poco se diferencia este texto de Eclo 15,11-20; y si no se olvida Eclo 33,7-15 y 39,16-35, la antinomia salta a la vista.

e) Historia y mitología

Como subrayó K. Koch[29], la remitologización de la historia constituye otra de las características del tratamiento que los apocalípticos dan a la historia. Esto tiene como consecuencia la introducción de referencias cosmológicas abundantes (unidas frecuentemente con especulaciones sobre el tiempo) y el interés por subrayar la interconexión entre el mundo de los hombres y el celeste, como es fundamental en todos los mitos. En efecto, el carácter sapiencial de los mitos es bien conocido; el mito pretende explicar realidades humanas «inexplicables», utilizando para ello narraciones, que ponen en escena dioses y hombres, y de cuya relación y aventuras surgen las realidades constitutivas del hombre que se trata de explicar.

[28] Véanse los textos antes citados en I, 2.
[29] K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik, op. cit.*

f) Ángeles y demonios

La abundancia de ángeles y demonios en los apocalipsis es otra de sus características. Una vez más no es una exclusividad apocalíptica, sino uno de los elementos que junto con los otros la configuran y que adquiere en ella dimensiones extraordinarias, tanto desde el punto de vista cuantitativo, como cualitativo. En el AT se encuentra una interesante variedad de entidades intermedias entre Dios y el hombre. Los «mensajeros», *mal'ak Yhwh* o *Elohim* actúan o aparecen abundantemente, sin que se pueda distinguir en muchos de estos textos a Dios de sus mensajeros. A menudo da la impresión de que dichas expresiones sirven para designar, de distinta forma, la misma realidad[30]. En las mitologías de los vecinos de Israel proliferan dioses y semidioses. Por no hablar más que de Ugarit, los *bene Elohim* ocupan un lugar importante. 1 Re 22, Is 6; 40,1-11 y Job 1-2 presentan escenas de la corte celeste, idea común con las religiones del Antiguo Oriente. El traspaso ideológico fue sencillo mediante una des-divinización de las entidades divinas de las mitologías orientales[31]. Los *bene Elohim* se convierten en sus oficiales, mensajeros, perdiendo en el traspaso su calidad divina. Los LXX traducirán estos *mal'ak yhwh* o *mal'ak Elohim* con la palabra griega *angelos*, es decir, ángel.

Como puede verse en el libro de Daniel, los ángeles ocupan un papel clave en los textos apocalípticos (Dn 7-12). Aparecen los ángeles protectores de cada país, el de Persia, el de Israel, el de Grecia. Pero lo más decisivo es la presencia constante y determinante del llamado «ángel intérprete», el encargado de explicar la visión o el mensaje al vidente. Es éste uno de los elementos constitutivos de los apocalipsis y que los distingue, junto con las otras características, de los demás textos del AT. El vidente no tiene acceso directo al mensaje visto y escuchado. Necesita una explicación. La distancia entre, por un lado, el mensaje y su emisor, Dios, y, por el otro, el vidente se amplía radicalmente. Entre Dios y el hombre se necesita un intermediario que no era preciso anteriormente. Con Moisés Dios hablaba «cara a cara», con los pro-

[30] Gn 16; 18; 21,17-21; 22,11.15; Ex 3,2; Nm 22; Jue 11,1.4; 1 Re 19,7; 2 Re 1,3; otros aparecen en Is 6, «serafines», o en Ez 1-3 y 8-11, «querubines».

[31] Véase J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran dioses* (Salamanca 1976); donde el autor estudia el nacimiento y la tranformación de las representaciones angélicas.

fetas directamente o por sueños; con los apocalípticos a través de sueños, visiones y viajes, interpretados por un ángel.

Paralelamente a los «ángeles buenos», mensajeros y guardianes de naciones e incluso de individuos, aparecen los «ángeles malos» los *nefilim* (caídos), responsables en muchos textos de la caída del hombre, del origen del mal y del pecado. Esta tendencia a la personificación del origen y de la responsabilidad del mal es patente ya en el AT[32]. Lo mismo se encuentra en el libro de Job. En la apocalíptica, partiendo de la base dualista y determinista de su teología, la angelología y la demonología adquieren dimensiones enormes. Es posible, por lo que se refiere a jerarquías, clasificaciones, mitos de caídas y rebeliones de ángeles, que la angelología apocalíptica haya sido influenciada por el pensamiento persa; pero no se pueden olvidar los elementos presentes en el AT como base de dicho desarrollo.

g) Resurrección

Otro de los elementos mas destacados, que forma parte de las estructuras teológicas de la apocalíptica, es la creencia en la resurrección. Por lo que toca al AT, no la encontramos de forma explícita mas que en Dn 12. En los apocalipsis es una constante. Lo cual no quiere decir que se trate de un cuerpo de doctrina perfectamente desarrollada, coherente en todos sus puntos y maneras. La documentación sobre la resurrección en los albores de la era cristiana es sumamente compleja. Una vez aceptada la idea de base (que hay que distinguirla de la inmortalidad) aparecen preguntas de la más diversa índole[33]. Las respuestas que se les aporten configurarán escatologías *post-mortem*, que pueden llegar a ser muy diferentes unas de otras.

Siempre ha llamado la atención que en el AT no se encontrase rastro de la creencia en la resurrección hasta épocas tan

[32] Compárense 2 Sm 24 y 1 Cr 21 y la atribución del origen y responsabilidad del pecado de David en cada uno de los textos.

[33] Por ejemplo: ¿quiénes resucitan?, ¿los buenos? Si resucitan todos, ¿qué les espera a unos y a otros? ¿Cuándo tiene lugar la resurrección? Si hay un lapso de tiempo entre la muerte y la resurrección, ¿qué hacen mientras tanto los muertos y dónde se encuentran? Si, por otro lado, se precisa mucho la separación del alma y del cuerpo, siguiendo categorías griegas, las preguntas se multiplican. ¿Qué hay del juicio? ¿Uno o dos? Una muestra de la complejidad de este problema son las distintas formas de abordarlo y de describirlo en los textos paulinos.

tardías. Tanto más, cuanto que Egipto, con quien Israel no dejó de estar en relación política y cultural desde el comienzo de su historia, había hecho de esta creencia el núcleo de su religión. Por otro lado, en el AT existen una serie de elementos que, «sin querer y sin concretar», apuntaban hacia una vida real más allá de la muerte; la separación definitiva que la muerte acarrea entre el fiel y su Dios encajaba cada vez menos en los textos sobre todo proféticos. Algunos textos famosos utilizaban un lenguaje y unas imágenes y metáforas que se prestaban como anillo al dedo, para verter en ellas la creencia en la resurrección una vez que, conceptualmente, se hubiera dado el paso. Así, por ejemplo, Os 6,1-6, donde se trata originalmente de la conversión y de la vida del pueblo, utilizando para ello el lenguaje del culto de Baal, refiriéndose a su «revivir» anual. O Is 26,19 y, sobre todo, Ez 37,1-14, donde se trata de la «resurrección» del pueblo como entidad religiosa y política[34].

Entre los salmos, las lamentaciones individuales utilizaban igualmente un lenguaje y una imágenes muy próximos de «muerte/vida» y la transposición a clave de resurrección era muy fácil. Tanto más, cuanto que en estos últimos lo que está muchas veces en juego es precisamente la justicia de Dios, tema que, por su parte, es igualmente clave en la apocalíptica. Es comprensible que la justicia de Dios se plantease radicalmente en el marco de la persecución, ya que precisamente los más fieles eran privados de la vida muchas veces sin gozar del premio evidente de su fidelidad: «los largos días». Lo que en el libro de Job no aparece todavía, ni se aceptará en la sabiduría inmediatamente anterior a Daniel, Qohelet y Sirácida, cristaliza en la apocalíptica. Es uno de los elementos esenciales del consuelo, que aporta a los «benditos y elegidos»: los bienes terrenos no son nada comparados con los futuros, los de después de la resurrección. El Testamento de Job, relativamente tardío, es un canto a esta convicción escatológica. Aunque la esperanza en la resurrección pueda tener únicamente una dimensión comunitaria y en otros casos individual, esta creencia constituye uno de los elementos fundamentales de la apocalíptica. Una cierta dimensión paradisíaca, unida a la coloración mítica de la que se habló, acompañan frecuentemente a la afirmación de la resurrección.

[34] Aunque algunos piensan que el texto de Isaías se refiere ya a la resurrección individual en el sentido clásico del término, el problema es discutido.

2. *Apocalíptica y cristianismo*

Desde el punto de vista teológico, la apocalíptica, más en ruptura que en continuidad con la profecía, sobre todo por su comprensión de la historia, de la acción de Dios y de su relación con el hombre en ella, se presenta como un callejón sin salida. En efecto, si no se rompe la dinámica de la apocalíptica, el dualismo, el determinismo y la obsesión por «el cuándo y el cómo» del final acaban por absorber toda la energía disponible, y la vida se convierte en una elucubración permanente, cada vez más alejada de Dios, de los hombres y de la historia. El ejemplo de varios grupos apocalípticos actuales, que acaban en suicidios colectivos (son ya por lo menos cuatro en los últimos 15 años), son una muestra del destino de la apocalíptica desenfrenada.

Es curioso, sin embargo, que, a pesar de ofrecer un callejón sin salida, se encuentre en el NT un magnífico ejemplar de apocalipsis. La presentación de la apocalíptica en las paginas que preceden ha distinguido con sumo cuidado el apocalipsis como género literario, de la apocalíptica como teología. Ambos pueden ir juntos, pero no necesariamente. Puede darse apocalíptica sin apocalipsis y apocalipsis sin apocalíptica. Pertenecen probablemente al primer grupo los textos de muchas sectas actuales e incluso escritos de conocidos teólogos con tendencias apocalípticas; y al segundo, las visiones de Zacarías y el Apocalipsis del NT.

Teniendo en cuenta la concepción de la historia de la apocalíptica parece imposible leer el Apocalipsis del NT en clave apocalíptica. La concepción de la historia en el NT, y en el último de sus libros, es la de una historia abierta, nada determinista, ni dualista, ni pesimista. Por otro lado, la revelación de Jesucristo consiste precisamente en el anuncio de su muerte y resurrección y ahí radica precisamente ese «final», que la apocalíptica anuncia y espera. Si un apocalipsis habla y presenta un «final» ya realizado, no es apocalíptica. No hay ya para el cristianismo transformación radical, fundamental y futura, «final», sino la realizada en Cristo. Que este final no esté «consumado» en todos los miembros del Cuerpo de Cristo es un hecho. El famoso «ya, pero todavía no» escatológico expresa bien la situación. Las primicias son un hecho, una realidad. Ya no se espera más que su plena realización, no su irrupción en la historia. A pesar del parentesco, la diferencia con la apocalíptica es radical.

3. *Orientaciones para el trabajo personal*

a) Apocalipsis fuera de la Biblia

Teniendo en cuenta que en la Biblia los textos apocalípticos son poco numerosos y que, por el contrario, proliferaron en los últimos tiempos del judaísmo bíblico y en los primeros del cristianismo, puede ser muy instructivo echarles una ojeada. En el conjunto de la literatura henoquita, se pueden leer sus partes más antiguas (probablemente del s. III), como por ejemplo el libro de los Vigilantes, el libro de las Luminarias celestes, el Henoc astronómico arameo. Más tardío y posterior a la caída de Jerusalén del 70, el 4 Esdras es igualmente de gran interés. Otro tipo distinto de apocalipsis puede verse en el llamado Testamento de Abraham[35]. Para percibir la dimensión literaria y teológica de estas obras, pueden leerse teniendo delante los criterios formales señalados, al hablar del «género literario» y, a continuación, hacer lo mismo con los elementos constitutivos de la teología apocalíptica.

b) El Apocalipsis del Nuevo Testamento

Puede leerse el Apocalipsis llamado de Juan para poner de manifiesto los elementos formales del género literario «apocalipsis». Lo mismo desde el punto de vista teológico, pero –teniendo en cuenta lo dicho en el aparatado «Apocalíptica y cristianismo»– mostrar la falta de estructura teológica apocalíptica en la obra.

c) Apocalipsis actuales

Un estudio de las obras fundadoras y de las publicaciones de grupos sectarios actuales puede ser de gran utilidad para entender su funcionamiento y percatarse de sus dimensiones apocalípticas. Es evidente que en los textos apocalípticos actuales primará el contenido teológico sobre la forma, aunque no hay que excluir esta última. Los textos de base y las revistas de los Testigos de Jehová o de los Mormones pueden ser los más accesibles. Las distintas perspectivas de ambos grupos pueden ser igualmente relevantes dentro de la galaxia apocalíptica.

4. *Bibliografía comentada*

En las dos primeras partes de IEB 9, G. Aranda / F. García / M. Pérez, *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996), «Textos de Qum-

[35] Todos estos textos pueden verse en A. Díaz Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 5 volúmenes (Madrid 1984-).

rán» y «Apócrifos del Antiguo Testamento», se encuentran valiosas informaciones y observaciones sobre los Apocalipsis y la Apocalíptica, así como la bibliografía más directamente relacionada con esos temas. Aquél y éste son tomos complementarios.

Hay que citar, en primer lugar, dos obras clásicas sobre los orígenes de la apocalíptica, O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1959; traducción inglesa 1968), y P. Hanson, *The Dawn of the Apokalyptic* (Filadelfia 1975).

La obra de G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985), citada varias veces en estas páginas, sigue siendo clave. Otra obra igualmente mencionada, K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970; traducción inglesa, *The Rediscovery of Apocalyptic,* Londres 1972), constituye, como ya se dijo, un momento clave en el redescubrimiento de la apocalíptica. Los trabajos de J. J. Collins constituyen igualmente un paso inevitable en el estudio de la apocalíptica. Baste citar «Apocalipsis. Morphology of a Genre», *Semeia* (1979) 1-20; «Genre, Ideology and Social Movements in Jewish Apocalypticism», en *Mysteries and Revelations* (Sheffield 1991) 11-32; «The place of Apocalipticism in the religion of Israel», en *Ancient Israelite Religion.* Essays in Honor of Frank Moore Cross (Filadelfia 1987) 539-558.

Obra técnica, pero con aportaciones variadas e importantes, la de D. Hellholm (ed.), *Apocalipticism in the Mediterranean World and the Near East.* Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Upsala, August 12-17, 1979 (Tubinga 1983); merece particular interés el artículo de K. Koch, «Vom prophetischen zum apokaliptischen Visionbericht», ya que en la estructura y contenido de las visiones proféticas y apocalípticas, entre otros elementos, se vislumbran sus diferencias esenciales. No debe olvidarse el trabajo de P. Sacchi, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia* (Brescia 1990); síntesis importante y cómoda, aunque las opciones del autor son muchas veces discutibles o necesitan ser matizadas.

Volumen técnico, pero con aportaciones variadas sobre los textos de Qumrán de carácter apocalíptico, el de F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* (Leiden 1992); J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (Londres / Nueva York 1997), presenta una visión de los grandes temas teológicos de la apocalíptica en los textos de Qumrán; obra pedagógica y síntesis de gran utilidad. Sus opciones provocarán, sin duda, reacciones y matices de otros autores.

Lytta Basset, *Le pardon originel* (Ginebra ²1997; 1ª ed. 1995); tesis doctoral interdisciplinaria, que toca un tema muy típico de la apocalíptica, el origen del mal. La autora, cuya obra ha tenido un inmenso éxito editorial, trabaja sobre todo desde el ángulo filosófico y psicoanalítico textos claves del AT (Job 3 y 10; Gn 2-3; Is 52,13-53,12) y otros del Nuevo (Lc 23,26-49 y Mt 18). Según la autora, y sus argumentos convencen,

los textos citados indican que el mal pre-existe al hombre y forma parte del misterio de Dios. Querer dominarlo por el «conocimiento» es el drama del hombre. El perdón original de Dios corresponde no al «pecado original» sino al «mal original». A pesar de que desde el punto de vista exegético haya mucho que precisar y matizar, la tesis de base es aceptable y sumamente estimulante.

ÍNDICE